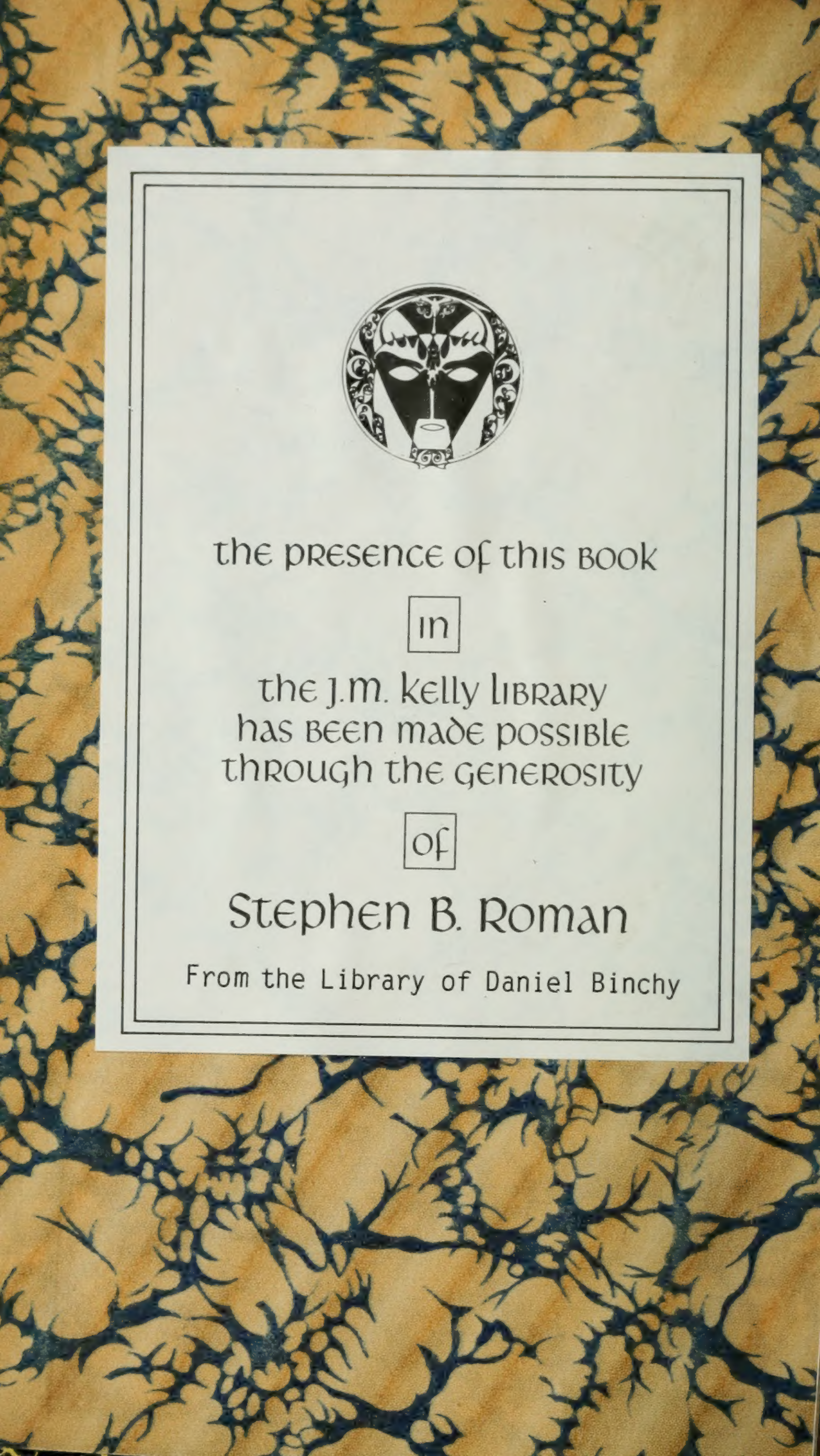

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01987158 1





LE CULTE DES HÉROS

ET

SES CONDITIONS SOCIALES



LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

TRAVAUX DE L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE M. É. DURKHEIM,
Professeur à la Sorbonne.

BOUGLÉ (C.), chargé de cours à la Sorbonne. **Essais sur le régime des castes.** 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

HUBERT (H.) et MAUSS (M.), directeurs adjoints à l'Ecole des Hautes-Etudes. **Mélanges d'histoire des religions.** 1 vol. in-8. . . 5 fr.

LEVY-BRUHL (L.), professeur à la Sorbonne. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.** 1 vol. in-8 . . . . 7 fr. 50

DURKHEIM (E.), professeur à la Sorbonne. **Les formes élémentaires de la vie religieuse.** *Le système totémique en Australie.* Avec une carte. 1 vol. in-8 . . . . 10 fr.

HALBWACHS (M.), agrégé de philosophie, docteur en droit et docteur ès lettres. **La classe ouvrière et les niveaux de vie.** *Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines.* 1 vol. in-8. . . . . 7 fr. 50

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE É. DURKHEIM.

Première année (**1896-1897**) **à cinquième année** (**1900-1901**), chacune 1 vol. in-8 . . . . 10 fr.

(*Troisième et Cinquième années épuisées.*)

Sixième année (**1901-1902**) **à dixième année** (**1905-1906**), chacune 1 vol. in-8. . . . . 12 fr. 50

(*Septième année épuisée.*)

Tome XI. — *Analyse des travaux parus de 1906 à 1909.* 1 fort volume in-8 . . . . 15 fr.

Tome XII. — *Analyse des travaux parus de 1909 à 1912.* 1 fort volume in-8 . . . . 15 fr.

TRAVAUX DE L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE
PUBLIÉS SOUS LA DIRECTION DE M. É. DURKHEIM

LE CULTE DES HÉROS ET SES CONDITIONS SOCIALES

SAINT PATRICK
HÉROS NATIONAL DE L'IRLANDE

PAR
S. CZARNOWSKI

Préface de M. H. HUBERT
Directeur adjoint à l'École pratique des Hautes-Études.

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1919

AVANT-PROPOS

L'objet de ce livre est de mettre en lumière les relations entre le culte des héros et l'organisation sociale. Mais ce qui me l'a fait entreprendre ce sont des préoccupations sociologiques d'un ordre plus général. Il s'agissait d'approcher la question de l'autorité sociale en tant que forme concrète sous laquelle apparaissent les valeurs sociales fondamentales ; les héros sont une de ces formes, et des plus typiques. C'est pourquoi j'ai commencé mes recherches par là. Bien que le présent livre ne touche qu'indirectement à ce problème si vaste, je croirai n'être pas resté trop loin de mon but si l'on estime que mon travail apporte quelque précision à la connaissance des héros, considérés au point de vue sociologique.

Si ce livre rencontre quelque approbation, le mérite en revient pour la plus grande part à mes maîtres. M. Henri Hubert, dont j'ai été l'élève à l'École Pratique des Hautes Études, a suivi toutes les phases de la préparation et de la rédaction du

livre, poussant sa sollicitude jusqu'au détail de la composition, du style et même de l'impression. M. Marcel Mauss, mon maître également, m'a engagé le premier à publier le résultat de mes recherches, et il ne m'a ménagé ni ses critiques, ni ses conseils. M. Vendryès a bien voulu lire une épreuve du livre et je lui dois d'avoir évité bien des erreurs philologiques. S'il en subsiste encore dans mon livre — et il y en a — la faute n'en est pas à ces Messieurs. Il ne me reste qu'à leur exprimer mes remerciements pour le mal qu'ils se sont donnés.

Je dois aussi remercier tous mes camarades de l'École Pratique des Hautes Études, qui ont bien voulu écouter les conférences que je leur ai faites sur certaines parties de mon livre, car leurs bienveillantes remarques m'ont toujours été précieuses.

STEFAN CZARNOWSKI.

Varsovie, décembre 1913.

PRÉFACE

I

On se demandera comment une étude aux données étroitement circonscrites, comme celle-ci, qui se limite à la vie d'un saint, d'un seul saint, peut avoir une portée sociologique et si l'on peut passer d'un bond de saint Patrick, héros national de l'Irlande, aux conditions sociales du culte des héros.

M. Czarnowski nous raconte, pièces à l'appui, l'histoire positive de saint Patrick; elle est courte. Il analyse son histoire légendaire, qui est longue. Saint Patrick ressemble à des dieux et à des héros irlandais, dont les mythes vont nous être exposés dans leurs épisodes caractéristiques. Hagiographie, étude philologique de mythologie irlandaise, histoire, en fin de compte, tel est le fond du livre.

Or, la sociologie est encore affaire de philosophes. Les faits particuliers sont plutôt mentionnés que racontés dans un travail de sociologie. Ils y paraissent à titre de preuves et d'exemples. Sociologie semble être toujours théorie. Il est vrai que, pour faire la théorie des faits sociaux, le sociologue devra souvent en faire lui-même l'étude histo-

rique et philologique qu'il n'aura pas trouvée toute faite. Mais peut-être aura-t-il alors le souci de ne pas présenter de front son double travail.

Ici la, discussion du problème sociologique général énoncé par le titre est, au contraire, enveloppée dans l'exposé minutieux d'un fait particulier, l'histoire réelle et légendaire de saint Patrick. En nous demandant de quelle façon et dans quelle mesure la thèse se dégage de l'exemple, nous nous proposons de définir les caractéristiques d'un type de travail sociologique, utile et recommandable.

Mais, question préjudicielle, s'agit-il bien d'un problème sociologique ? Tout problème d'histoire des religions n'est pas nécessairement tel. Tout phénomène qui se passe dans la société n'est pas nécessairement social.

M. Czarnowski s'applique à nous présenter, dès ses premières pages, une idée générale des héros dont l'intérêt sociologique est évident. Ne devient pas héros, nous dit-il, qui veut ou qui l'on veut ; il y faut une sorte de consentement collectif, qui a pris des formes rituelles dans quelques cas notés avec soin. Seuls, des personnages dont le caractère représentatif est bien apparent peuvent en être l'objet. Ils représentent virtuellement les qualités idéales d'un groupe d'hommes, auxquels ils sont attachés par des liens spéciaux, souvent imaginaires; ce sont ceux qui unissent les parents entre eux, les chefs à leurs subordonnés, les patrons à la communauté, à la cité, à l'institution qu'ils ont fondée. L'alliance du représentant et des représentés est perpétuée par les services effectifs, spirituels et temporels, que ceux-ci attendent et croient recevoir de celui-là. Ainsi, la notion des héros comporte celle de rapports sociaux entre un personnage de légende ou de mythe et un

groupe d'hommes. Elle contient donc en fait un élément social. Elle se prête par conséquent à une étude de sociologie.

La méthode habituelle de la sociologie, méthode de recherche et de démonstration, est la méthode comparative. Ses définitions et ses conclusions sont fondées sur des comparaisons dont, généralement, elle ne se contente pas de prendre les termes dans une seule société. Chez M. Czarnowski, saint Patrick n'entre en comparaison qu'avec les saints, les dieux, les héros de l'Irlande; c'est d'ailleurs pour laisser voir qu'il leur ressemble et, par conséquent, qu'il est un héros; on ne le quitte que pour le mieux connaître. La méthode comparative n'a donc été suivie qu'à bénéfice réduit. Certes, le travail qu'on va lire est fondé sur un substratum de comparaisons plus étendu. Elles fournissent la matière d'une introduction. Mais il n'en est pas fait état dans la démonstration.

On voit déjà par là que l'auteur s'est moins occupé de généraliser que d'analyser et peut-être moins de théorie que de recherche. Il a voulu tirer d'un cas particulier, celui de saint Patrick, les enseignements sociologiques qu'il comporte.

* * *

L'analyse de cas isolés a déjà sa place prévue dans les méthodes sociologiques, soit à titre de monographie, destinée à s'ajouter à d'autres pour former avec elles des synthèses cumulatives, soit qu'il s'agisse de faits cruciaux ou typiques et d'en dégager les éléments essentiels d'un phénomène. M. Czarnowski montrera que l'histoire de saint

Patrick présente à la sociologie un fait crucial; mais elle ne le présente pas d'emblée. A vrai dire, les éléments cruciaux, décisifs à notre point de vue, des faits historiques ou ethnographiques n'apparaissent qu'à l'analyse et après traitement sociologique.

Mais, en fait, il y a deux sortes de travaux sociologiques. Dans les uns des thèses sont proposées et des questions posées ; les faits sont appelés, chacun à son tour, pour fournir les réponses. Dans les autres, les faits, donnés d'abord, posent les questions; mais ils sont choisis pour les questions qu'ils posent. Ces derniers ont des avantages. Les faits y gardent leurs détails, leur couleur et leurs garanties d'authenticité, précieuses à qui sait l'obscurité du passé. Le livre de M. Czarnowski est de ceux-là. La minutie de l'histoire et de la philologie, mise au service de la sociologie, n'y donnent pas seulement des sécurités, mais des raisons.

*
* *

On concevra mieux leur caractère sociologique, si l'on aperçoit d'abord en quoi ils peuvent différer des travaux historiques. Il est facile de se figurer comment un historien traiterait le sujet choisi par M. Czarnowski. On s'étonnera certainement que, après avoir commencé par se demander, textes en mains, si saint Patrick était bien un personnage historique, il n'ait pas fait de la même façon l'histoire de sa popularité. On lui reprochera certainement d'avoir été court sur les manifestations passées et présentes de cette popularité. Etudier saint Patrick comme héros national de l'Irlande, n'est-ce pas compter les occasions où

ce caractère s'est professé, déterminer dans la suite du temps une série de ses variations en nombre et en intensité, fixer des dates et des circonstances. La diffusion du nom, les églises placées sous l'invocation du saint, les chants populaires et autres, les emblèmes et leur usage, autant de faits, et de documents qui paraîtraient en bonne place chez un historien. M. Czarnowski les traite comme donnés et hors de question. Il insiste par contre sur les raisons et les conditions du fait principal ; ce sont des institutions, choses durables et générales. Tandis que, pour l'historien, la série des effets et des causes se passe en séquences de faits particuliers, le sociologue remonte d'un fait social à un fait social antécédent. Ce n'est d'ailleurs pas sans bénéfice historique. A travers le saint Patrick de la légende, M. Czarnowski nous fait apercevoir assez clairement quelques traits importants du saint Patrick de l'histoire. Nous ne croyons pas qu'on ait encore mieux expliqué, par exemple, la méthode d'assimilation pratiquée par saint Patrick[1]. Au surplus, de ce côté, nous avons partie gagnée, car personne ne se refuse à voir les clartés que l'esprit sociologique apporte en histoire. Mais ce n'est pas le profit de l'histoire, c'est celui de la sociologie qui nous importe. C'est un travail de sociologie à base d'histoire que nous présentons aux lecteurs des *Travaux de l'Année sociologique* et non un travail d'histoire à base de sociologie.

1. D'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. I, *Introduction à l'étude de la littérature celtique*, p. 158, sqq. (cours de 1882 au Collège de France).

II

Lorsque nous parlons de héros, nous nous entendons et sans doute l'usage emploie-t-il ce mot avec assez de discernement ; mais les difficultés commencent avec la réflexion [1]. Déjà l'allemand possède deux mots dont on s'applique à distinguer les sens, *Held* et *Héros*, héros dans l'épopée, héros dans le culte. Distinction est quelquefois confusion. Les langues qui ne sont pas nourries aux sources de l'antiquité classique présentent une certaine variété de synonymes dont la correspondance est imparfaite ; les marabouts [2], les velis [3] arabes ont quelque chose de commun avec les héros que nous imaginons, sans leur ressembler tout à fait. Il faut compter surtout avec les langues dont le vocabulaire religieux manque d'un terme topique et précis pour désigner les héros, bien que nous en connaissions dans les traditions des peuples qui ont parlé

1. Depuis que ces lignes sont écrites a paru, dans le tome VI de l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* ed. by J. Hastings, un article *Heroes and hero-gods*, qui est l'œuvre de divers collaborateurs. C'est un bel exemple de la diversité des opinions que des hommes, qui sont d'accord sur l'emploi d'un mot, peuvent exprimer sur la définition de la notion correspondante. Il y a des héros qui sont des morts illustres, puissants et recevant un culte ; d'autres sont des acteurs mythiques du spectacle de la nature ; d'autres enfin sont héros dans l'épopée. Ces trois sortes de héros sont pris tour à tour par les divers collaborateurs de l'article pour les types originaux de l'espèce. Nous allons montrer que les trois types y entrent pour ainsi dire sur le même plan. En ce qui concerne les noms communs, cette revue universelle des héros nous laisse à peu près à nos propres ressources.

2. E. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909, pp. 52, 433, 590, etc.

3. S. I. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, 1903, *passim*.

ces langues ; c'est le cas de l'hébreu[1], du latin[2] et celui de l'irlandais, aussi bien que du gallois[3]. On y recourt aux adjectifs pour qualifier des personnages, qui sont forts, violents, batailleurs, illustres, pour décrire leurs magnifiques, mémorables et bienfaisantes brutalités, mais sans les séparer par un terme spécifique des hommes ou des dieux. Certes, nous avons lieu de croire que la notion que nous exprimons par le mot héros a été fort répandue ; mais elle n'a pas été partout distincte, homogène et compacte. Elle n'est pas de celles qui se passent de définition, ni qu'on risque d'obscurcir à les définir.

Il s'agit, sauf exception, de personnages qui, au moins dans l'opinion des hommes, ont vécu et sont morts, hommes d'un passé proche ou lointain, réel ou légendaire ; démons

1. *Gibbor*, fort, violent, désigne le guerrier, le soldat, aussi bien que le héros et la force divine ; *'azzouz*, qui signifie fort, s'emploie comme nom collectif pour désigner les héros, Is. 43, 17 ; *shalish*, pourrait à la rigueur passer par une expression spécifique, mais s'applique spécialement aux hommes de choix qui entourent le roi. Rois II, 7, 2 : dans l'emploi de l'expression *'abir Israel*, qui ne se dit que de Jahve, Gen. 49, 24, apparaît quelque chose du sens que nous allons définir.

2. Les héros latins sont les *viri illustres* de l'histoire ancienne ; l'empire, avec la religion impériale en a formé un nouveau ban. — Le culte impérial est associé à celui des *Lares*. C'est une question de savoir si le culte des *Lares* procède du culte des morts et des ancêtres (Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, p. 148, 159) ; il ne paraît pas qu'elle soit susceptible de solution. Il n'y a donc pas à rechercher si les *Lares* sont comparables aux héros ; toutefois, ils ont des fonctions qui, ailleurs, sont dévolues aux héros. — L'emploi de *divus* dans le protocole religieux des empereurs est une nuance qui correspond peut-être à une distinction, par le langage, des dieux et des héros.

3. En irlandais, l'un des mots les plus usités est *laech* (de *laïcus*), *laech gaile*, héros de vaillance ; *cur*, *caur*, est un vieux mot (cf. κύριος) ; *gaiscedach*, *gaisceach* viennent de *gaisced*, valeur guerrière ; *greit*, champion, désignait le saint, le champion divin, cf. *Félire Oengusso*, éd. Stokes, passim ; *err*, s'applique spécialement au guerrier qui combat sur le char à côté du cocher. On peut se demander si *nia*, gén. *niad*, héros, et *nia*, neveu, sont un seul et même mot. — En gallois, *dewr* est un emprunt à l'anglo-saxon *deor*, cf. J. Loth, *Revue celtique*, t. XXXII, p. 28-29, J. Vendryes, *ibid.*, p. 476 ; *arwr*, *gwron*, *gwrolddyd* désignent la prééminence, la vaillance.

ou dieux, qui ont subi les hasards d'une vie temporelle. Hommes, ils ont été surhumains ; morts, ils se distinguent de la foule des morts par le souvenir qui s'attache à eux et la force qu'on leur prête encore; démons ou dieux, ce sont des quasi-démons ou des demi-dieux, de puissance moindre, limitée ou temporaire, mais serviables aux hommes dont ils se rapprochent, voisinant avec eux dans leurs images reconnaissables et leurs tombeaux certains, intercesseurs divins en un mot. Surhommes ou demi-dieux, les héros sont en tout cas divins ; le héros est un *divus*, une espèce du divin [1].

Mais ces caractéristiques, pour limitatives qu'elles paraissent être, laisseraient une latitude presque indéfinie à l'emploi du terme en question. Entre les esprits ancestraux et les héros, il n'y a pas de démarcation qui se distingue du premier coup. Il n'y en a pas davantage entre les héros épiques et ceux des contes ou du roman. Tous les démons agraires, tous les génies totémiques, tous les dieux qui descendent sur terre pour engendrer des hommes, fonder des races, les instruire, leur attraper la lune ou le soleil et finalement mourir au sacrifice ou ailleurs et enfin tous les dieux créateurs, tous les dieux en un mot sont exposés à se ranger tour à tour dans la catégorie trop largement ouverte des héros, à la suite des héros civilisateurs, américains ou autres [2], dont les capacités et les attributions sont

1. En grec, l'expression θεοὶ ἥρωες, qui traduit *Dei Manes*, dans des inscriptions hellénistiques n'en dit pas davantage : CIG, 3232 : Antinoos est appelé sur les monnais à son effigie, tantôt ἥρως et tantôt θεός : G. Blum, Ἀντίνοος θεός, *Mélanges d'Hist. et d'Arch.*, *Ecole française de Rome*, 1913, p. 65 sqq.

2. La notion de héros a été élargie à l'extrême par MM. Breysig et Wundt. Voir K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin, 1905 ; W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*,

indéfiniment étendues. En parlant de héros on a parlé du Christ et du Bouddha, des prophètes, et surtout des saints. C'est même le premier titre de saint Patrick à entrer ici en concurrence. Une notion aussi distendue peut finir par ne plus rien comprendre et il importe d'en resserrer étroitement les limites.

C'est du côté des dieux qu'elles sont le plus difficiles à fixer, tant les degrés sont nombreux et la progression insensible dans le monde spirituel et divin que l'humanité s'est superposé.

Au milieu du temple d'Hiérapolis en Syrie il y avait trois images divines : l'une représentait une déesse ; l'autre, la figure assez falote d'un très grand dieu ; de la troisième, l'auteur du *De Dea Syria*, dont le langage a des nuances, ne nous dit pas expressément qu'elle figurât un dieu [1]. Les deux premières recevaient à proprement parler un culte ; la troisième figurait dans le culte et servait aux rites. Mieux pourvu de mythes et de légendes que ses associés ce personnage ressemblait à Attis, à Adonis ; aux visiteurs du temple, curieux de connaître son nom, on parlait de Dionysos, de Sémiramis ; même sa personnalité divine

Leipzig, 1909, ch. III, *Das Zeitalter der Helden und Götter*; id., *Völkerpsychologie*, II, (IV²) *Mythus und Religion, Tier-Ahnen-und Dämonenkult*, ch. V, *der Naturmythus*. Chez M. Breysig, il ne s'agit pas expressément de héros, mais de sauveurs et de civilisateurs. N'importe! C'est au passage des civilisations du Nouveau-Monde aux civilisations anciennes de l'Asie et de l'Europe, qu'il se donne ample carrière. Jahve, par exemple, est rattaché (p. 65 sqq.) à la famille des *Heilbringer* par des traits de nature mi-animale et mi-héroïque. M. Mauss, dans son compte rendu de l'*Année Sociologique*, t. X, p. 317 sqq., a indiqué de quel point de vue nous jugeons ce travail, que nous ne pouvons utiliser beaucoup, ni discuter longuement. Nous attachons un tout autre intérêt aux opinions du philosophe qu'est M. Wundt ; j'y reviendrai plus loin. Mais si respectable que nous paraisse son œuvre, nous y trouvons plus d'opinions que d'acquis. Voir M. Mauss, *Année Sociologique*, t. XI, p. 52 sqq.

1. Lucien, *De Dea Syria*, 32.

s'identifiait avec celle d'un fondateur du culte, Combabos, général de Séleucus, dont on racontait une curieuse légende. Nous y reconnaîtrions donc volontiers un héros. Le troisième personnage de ces trinités sémitiques, dont la trinité d'Hiérapolis est un exemple, est, par excellence, un « dieu vivant »[1] et plein de vie, d'une vie semblable à la vie humaine ; il en témoigne par la souffrance, par la mort, par la résurrection suivie de morts nouvelles ; son humanité fait sa valeur ; c'est un médiateur ; c'est déjà presque un Messie. Si les Grecs l'adoptent, c'est Hercule[2], c'est Mélicerte[3], Iolaos[4] ou Deucalion[5], c'est-à-dire des héros, qu'ils reconnaissent en lui. Néanmoins l'opinion des Grecs n'a pas paru décisive à M. von Baudissin, qui a consacré à ces dieux syriens de si claires et profondes études, et nous nous sommes tentés par la sienne. Pour lui, Adonis et ses pareils, n'étant pas tout à fait des dieux, sont des démons. La difficulté est grande de répartir en catégories nettement définies et hiérarchisées ceux des êtres religieux dont la place n'est pas marquée au premier rang du culte.

On a le sentiment qu'il existe des catégories, mais comment leurs différences s'articulent-elles ? Fixer, comme on l'a fait[6], la limite entre dieux et héros au point où le culte commence, c'est exclure des héros tous les héros grecs,

1. W. W. von Baudissin, *Adonis und Esmun*, Introduction, VI, p. 56, Die Idee des Lebens, 4e partie, III, p. 450 sqq., Jahwe der lebende Gott.

2. *Id.*, *o. l.* pp. 230, 255.

3. H. Schmidt, *Iona*, p. 113 sqq.

4. W. W. von Baudissin, *o. l.* p. 286 sqq.

5. Lucien, *o. l.*, 12.

6. K. Breysig, *o. l.*, p. 7 sq. ; A. C. Haddon, dans *Hastings's Encyclopædia*, t. VI, p. 635 sq.

les plus typiques de tous, car ils reçoivent un culte. Prendre comme critérium le caractère historique des actes, passager des interventions, borné de la compétence, limité de la puissance, c'est nécessairement laisser de côté les civilisateurs des mythologies américaines, car ceux-ci ne se bornent pas à aider les hommes et à fonder leurs races, mais ils les créent et ne sont pas moins capables de donner à l'humanité le soleil que le feu. Prendre comme critérium définitif, sans plus, la personnalité, c'est vouloir rejeter tous les héros anonymes de la Grèce, les héros de fonctions et nombres de génies inventeurs de rites ou de techniques que l'on range sous la rubrique des héros civilisateurs[1] ; la nature humaine des personnages, c'est renoncer à joindre à la famille des héros ses ancêtres à forme animale, comme le corbeau de la Colombie Britannique. Héros, dieux, démons sont espèces parentes. Mais leurs ressemblances et leurs différences sont difficiles à réduire en systèmes.

Il s'est produit certainement de l'une à l'autre des passages ou des échanges ; des héros sont devenus dieux, des dieux sont devenus héros. Même des groupes entiers ont changé de caractère et d'étage. Les Goths, dit leur historien, Jordanes, appelaient *Anses* des héros, qui étaient des chefs ; ce sont les Ases des Germains septentrionaux, qui, chez ceux-ci, sont des dieux[2]. Une limite ainsi sou-

1. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 405.

2. Jordanes, *De Getarum origine*, 13 : proceres suos, quasi qui fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos, id est *anses*, vocavere. — O. Schrader, *Aryan religion*, dans *Hastings's Encyclopædia*, t. II, p. 15 ; id., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, p. 30 : les *Ases*, comme les *Asuras*, ont été conçus comme des âmes de morts ; ce sens est porté par la racine dont leurs noms sont dérivés.

vent franchie risque d'être fort effacée. Dans le cas qui vient d'être cité des héros sont montés en grade. Est-ce à dire que la progression des héros aux dieux soit constante, régulière et naturelle ? Non pas. La parenté qui relie entre elles les espèces des esprits ne comporte pas un ordre généalogique évident. Les héros ont-ils précédé ou suivi les dieux ? Sont-ils issus des démons ? Ce sont questions qui se posent, mais auxquelles on a donné des réponses qui ne nous contentent pas[1]. L'enchevêtrement est la règle. Il résulte en majeure partie de l'extension abusive qui s'est faite, suivant les temps et les pays, de notions familières, tantôt au profit des héros, tantôt au profit des dieux, tantôt au profit de certaines sortes de démons, comme les fées. Il tient aussi au caractère complexe des personnages divins qui sont indécis entre dieu et héros, tels Héraclès et Dionysos[2]. Il y a plusieurs aspects de la divinité. Tantôt une seule figure les réunit, tantôt ils se divisent entre plusieurs, qu'un même culte associe. Les qualités des héros correspondent sans doute à l'un de ces aspects et inversement nous pressentons qu'il y a pour la divinité des rôles de héros.

*
* *

Le livre de M. Czarnowski fait une large place à la définition du héros. Il se termine en définition. Il s'ouvre par une définition préliminaire. Celle-ci n'est pas une revue de

1. Wundt, *Élemente der Völkerpsychologie*, pp. 281, 366, 372 ; id. *Völkerpsychologie*, IV, I, 2e éd. p. 455. H. Usener *Götternamen*, p. 257 sqq. J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, p. 323 sqq.
2. Ἥρως Δίονυσε, *Poetae Lyrici Graeci*, t. III, 656,

synonymes ; elle énumère et résume les traits d'un type, dont la Grèce fournit les principaux exemples. M. Czarnowski le retrouve en Irlande et, tout en faisant le portrait de saint Patrick, il en explique les caractères.

Sa définition provisoire est compréhensive, car elle réunit les héros dont l'épopée ressuscite les aventures tumultueuses et ceux qui sont héros par la vertu de leur tombeau et de leurs reliques, les types idéaux et les objets réels du culte, ceux dont on commente la vie et ceux qui sont des morts dont on vénère les restes, ceux qui ont réellement vécu et dont le souvenir est authentique et ceux dont la vie mortelle est un mythe, ceux qui sont des hommes et ceux qui voisinent avec les dieux. Ils ne réalisent pas tous la plénitude du type, mais ils en montrent tous quelque aspect reconnaissable.

L'explication des caractères de héros attribués par hypothèse à saint Patrick découle de là méthodiquement. Saint Patrick fut, semble-t-il, une très forte personnalité. Activité, énergie, esprit d'organisation, il avait des qualités de chef et méritait ainsi de devenir un de ces chefs et champions surhumains que sont les héros. Sa légende l'a paré de vertus et pourvu de pouvoirs, où se mirent à la fois l'idéal chrétien et l'idéal national des Irlandais. Il y devient semblable à leurs anciens dieux. Mais ceux-ci sont des héros ou assimilés à des héros. Ils ont tous passé sur terre. Des combats ou des catastrophes leur donnent un merveilleux prestige, une vertu d'exemple à imiter ou à craindre, une auréole de puissance utile et présente. Saint Patrick s'est insinué, par exemple, dans le système des fêtes où les héros irlandais sont réprésentés triomphant et mourant tour à tour ; sa légende le mêle à des sortes de sacrifices, qui

ressemblent singulièrement aux leurs, et comme eux il combat, s'il ne meurt pas comme eux. Parallélisme entre saint Patrick et les héros irlandais ; parallélisme également entre les caractères des héros irlandais et les éléments de la définition préliminaire; mais n'est-ce pas une constante tautologie ?

Sans doute. Et cette démarche était, à vrai dire, inévitable. Car saint Patrick n'est pas un héros *de plano*, mais un saint et il faut montrer que la définition préliminaire s'applique à lui malgré les apparences. Ce qu'elle peut gagner à ce travail, de clarté et de précision est gain supplémentaire et bénéfice net. Le but était non pas de l'approfondir ni de la justifier, mais d'en étendre l'application. Il s'agit, en fait de définition, de définir sociologiquement un fait historique. C'est un résultat qui, en soi, est loin d'être dénué d'intérêt, mais qui vaut surtout parce qu'il permet d'apporter aux problèmes généraux, que le travail concerne, un nouveau contingent de données précises, évidentes et authentiques.

* * *

Mais bien qu'il soit constamment question dans ce livre du héros en général, c'est sur un héros d'une catégorie particulière que l'attention est appelée effectivement et dès le titre. En définissant saint Patrick comme héros national, M. Czarnowski fait déjà entrer en ligne de compte dans sa définition le type de société dont son personnage incarnerait, pour prendre une de ses expressions « la valeur sociale fondamentale ». Or, il est en mesure de nous renseigner, assez complètement, sur les rapports

sociologiques du héros national irlandais et de la nation irlandaise.

Voici comment, d'après M. Czarnowski, s'est constituée la légende héroïque de saint Patrick. D'emprunts à la tradition irlandaise. Les épisodes caractéristiques des mythes héroïques y ont été incorporés. Mais tout spécialement ceux qui ont trait aux fêtes[1].

L'année irlandaise compte quatre grandes fêtes dont la date correspond respectivement aux 1er février, 1er mai, 1er août, 1er novembre. Entre ces grandes fêtes qui ouvrent les saisons, tombaient des fêtes de demi-saisons. La fête de saint Patrick, le 17 mars, coïncide avec l'une d'elles. Mais toutes les autres ont également quelque chose de saint Patrick. La vie légendaire de celui-ci s'accomplit dans le cycle de l'année. Ses épisodes se passent tous aux dates de fêtes, soit à celles des anciennes fêtes irlandaises, soit à Pâques ; mais Pâques vaut à la fois pour la fête du 1er mai, Beltene, et pour celle du 1er novembre, Samhain. La vie de saint Patrick est strictement réglée par le calendrier et par l'ordre des fêtes, comme la vie sociale des Irlandais qui, vivant dispersés, sans villes, ne se rassemblaient régulièrement qu'aux fêtes, où se décidaient et s'accomplissaient les actes collectifs. Elles suivent, l'une et l'autre, le même calendrier. Il y a donc entre la vie légendaire du saint et le milieu social, où elle est placée, une évidente harmonie, qui résulte de la façon même dont elle a été composée.

Cette tradition héroïque, tribale ou nationale, avait des dépositaires attitrés. C'étaient les *filid*[2]. En Irlande et

1. Czarnowski, p. 139, sqq.
2. Czarnowski, p. 271, sqq.

en Gaule, les *filid* ont formé une classe, comparable à celle des druides : juges, prêtres, savants, mais surtout poètes, c'étaient eux qui chantaient aux fêtes le souvenir des héros. Ils formaient un institut national. Leur organisation était indépendante de l'organisation des tribus et des clans.

Or, saint Patrick a été adopté par les *filid*. Le saint Patrick de l'histoire a mis au service de sa propagande la jalousie des deux corporations rivales, druides et *filid*. Il a utilisé l'organisation de ces derniers. Mal accueilli par les druides, il a su néanmoins entrer, et les siens avec lui, dans les cadres de la société irlandaise, mais sous l'égide des *filid*. Ceux-ci lui ont fourni son clergé et des méthodes d'action. On le voit par exemple entouré de jeunes gens à l'égard desquels il assume une sorte de paternité d'adoption. C'est en maître *filé* qu'il se comporte alors. La société irlandaise abandonnait, pour ainsi dire, ses enfants aux corporations spirituelles qu'elle chargeait de leur éducation. Les *filid*, alliés de saint Patrick, disciples de saint Patrick, ont pris le soin de sa légende. Ils l'ont faite au goût de leur tradition. Ils y ont versé leurs légendes indigènes. Mais, corps national irlandais, ils ont fait de leur saint patron un héros de l'Irlande entière.

D'autre part, saint Patrick, inspiré par le vigoureux bon sens politique qui paraît avoir été l'un de ses caractères, a conformé autant que possible l'organisation de son Église à la structure de la société dans laquelle il l'implantait. Bien que les Irlandais aient eu le sentiment d'être une nation et que l'on puisse avec quelque bonne volonté, apercevoir chez eux des rudiments d'État, ils n'ont constitué en réalité qu'une vaste confédération de clans, *tuatha*, divisés en

leurs types idéaux, leurs emblèmes personnels, leurs dieux et leurs ancêtres. Ces personnages étaient des héros.

De la même façon que l'Église de saint Patrick a conformé son organisation aux cadres de la société irlandaise, elle a imité dans le culte de ses saints les cultes héroïques de celle-ci. Les saints irlandais tiennent la place des ancêtres et des héros pour les monastères et les évêchés qu'ils ont fondés, mais aussi pour les grands et les petits clans qui leur correspondent. Parmi eux, saint Patrick, fondateur de l'Église irlandaise, tient celle d'un héros national parce qu'il a été adopté par l'institut national des *filid*, grâce à l'aide desquels il a pu accomplir sa tâche d'apôtre national. Il a les traits d'un héros en raison de l'assimilation qui s'est opérée entre son Église et la société dont elle remplaçait les dieux ; ceux-ci étaient des héros en raison de la forme de celle-là.

Ces conclusions impliquent l'existence de liens rationnels non seulement entre le phénomène social qu'est le type légendaire de saint Patrick et cet autre phénomène social qu'est la société où il a fondé son Église, mais encore entre la notion de héros et certaines structures de société, dont elle serait fonction. Elles marquent donc vers la solution du problème qui est en question un progrès logique considérable. Le gain positif, dont il procède, est de réelle importance.

*
* *

Une étude limitée à un seul cas et à un seul type de société ne saurait prouver que le phénomène sur lequel

elle porte manque dans d'autres, ni qu'il se produise sans exception dans celui-ci. M. Czarnowski ne prétend donc pas que toutes les sociétés à base de parenté et à forme de clans, et celles-ci seules produisent des héros, mais qu'une certaine forme de ces sociétés, une certaine phase de leur évolution leur est tout spécialement favorable. Mais nous pouvons nous avancer avec précaution dans la voie qu'il nous ouvre, pour la reconnaître et savoir jusqu'où elle conduit.

Les sociétés à héros sont de celles qui ne se définissent plus tout à fait strictement par la filiation, qui ne se définissent pas encore ou pas complétement par leur territoire, bien qu'il y ait des héros territoriaux[1], ni par un statut impersonnel comparable à celui qui fait les citoyens d'une république ou les sujets d'une monarchie, mais qui se définissent par leurs chefs, rois, chefs de guerre, magistrats, fondateurs, initiateurs[2]. La notion de héros fait pendant à la notion de chef. Les sociétés à héros sont des sociétés à chefs. Toute société qui a des chefs, si elle ne se définit pas normalement par eux, peut passer par des crises où elle se reconnaît en eux et les héroïse. Cette formule comporte une réserve ; car nous avons le sentiment qu'une double délimitation s'impose, touchant la nature des liens sociaux qui unissent les subordonnés et la qualité même des chefs.

Un patron de confrérie est, à proprement parler, un héros. La cité antique a eu ses héros. La patrie a les siens.

1. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 333, Ed. Chavannes, *Le dieu du sol dans la Chine antique* (*Annales du Musée Guimet*), t. XXXI, p. 438 sq.

2. Czarnowski, p. 326 ; cf. p. 212, 226.

Mais peut-on en dire autant de l'État[1], du département, de la monarchie, de la république, de la démocratie? Ces institutions sont aux patries et aux nations ce que les sociétés anonymes ou les syndicats sont aux compagnonnages. Or, quand on désigne, par exemple, un corps de troupe, un parti par le nom de leurs chefs, on leur confère par la pensée une unité plus intime que celle de la discipline militaire ou politique. Entre les membres de ces corps, la communauté de vouloir a constitué une communion réelle ; une même vie, une même âme les anime, qui émane du chef ; entre eux et lui la dépendance ressemble à de la parenté ; ils sont vraiment frères en lui et le nom qui leur est donné symbolise cette parenté occasionnelle. Quand une société prend conscience d'elle-même sous les espèces de ses héros, elle sent qu'elle relève son origine, son sang, son nom par le prestige de leur autorité, de leur force et de leur valeur. Saint Louis, Jeanne d'Arc, Napoléon ont été, ou sont des héros pour la France, mais héros de la patrie française, du nom français que nous portons tous et du sang français de nos veines. Les mots de patrie et de nation, comme celui de confrérie, impliquent la parenté. La notion de compagnonnage comporte celle d'une communion. La cite grecque était un cercle de parenté, comme la phratrie et le γένος.

Peut-être attestera-t-on les héros tyrannicides, comme exemples de héros héroïsant des abstractions politiques, et, pour l'héroïsation de l'État, le culte des empereurs romains. Mais, dans le cas des tyrannicides, l'ordre politique se

1. M. Czarnowski le croit, p. 326 ; mais les exemples qu'il cite sont pris aux Etats féodaux.

distingue peut-être mal de la πόλις[1]. Quant au culte des empereurs, il s'est édifié, à Rome, sur le culte des *Lares*[2], familier, quasi-domestique ; dans les provinces, l'extension régulière du droit de cité romaine, l'introduction des nouveaux citoyens dans les tribus de Rome et dans les *gentes* impériales, qui s'élargissaient indéfiniment pour les adopter tous[3], contribuaient à le fonder effectivement sur un système de parenté ; dans l'ensemble, ce qui pratiquait le culte impérial, c'était, sinon une famille, du moins une clientèle.

Certes, on donne volontiers le nom de héros à des personnages dont le propre paraît être, non pas de commander idéalement à une société, mais de réaliser d'éminente façon quelque épisode ou quelque qualité de la condition humaine ; ils sont des emblêmes de vertus, ou de travers, de succès, de besoins d'heureuse ou de mauvaise fortune, mais emblêmes aussi des hommes qui se mirent en eux ; ceux-ci forment, au regard des autres, une société ; notre langage familier, qui ne s'y trompe pas, les appelle des confrères et parle de leurs confréries[4]; notre fantaisie populaire a réalisé celles-ci. Mais d'ailleurs l'héroïsation ne manque guère de les faire rentrer dans quelque catégorie de héros, qui soient de la part d'un groupe d'hommes l'objet d'un culte

1. Sur le culte d'Harmodios et Aristogiton, cf. Aristote, *Athenaiôn politeia*, 58, 17 ; Démosthène, XIX, 200 ; *Scholies*, dans *Poetæ Lyrici Graeci*, t. III, 646, 912.

2. G. Boissier, *La religion romaine*, t. I, p. 137 sqq.

3. R. Cagnat, *Cours d'épigraphie latine*, p. 75 sq.

4. Cf. E. K. Chambers, *The mediæval stage*, t. I, p. 372 sqq. — Il n'y a pas contradiction entre le héros chef du groupe ou emblème de groupe et le héros emblème de qualités : en Australie, chez les Warramunga et les Tjingilli, un clan porte le nom d'un ancêtre *Thaballa*, le *garçon qui rit*, qui semble incarner la gaieté : Spencer-Gillen, *The northern tribes of Central Australia*, p. 207 sq. ; E. Durkheim, *o. l.* p. 147.

grandes familles agnatiques, *fine*, intermédiaires entre la famille proprement dite et le clan, groupés en tribus, qui sont des clans plus grands, *mor-tuatha*, dont la réunion, en nombres d'ailleurs fixes, formait des royaumes, qui se confédéraient à la façon des tribus dans une nation, sous l'égide du grand roi de Tara [1]. Le royaume d'Irlande était à mi-chemin entre le grégarisme tribal et l'organisation monarchique. Les hommes y étaient groupés dans une féodalité patriarchale, réunis par les liens personnels de la consanguinité, réels, mais personnels encore de la propriété et de la hiérarchie sociale. On a remarqué que les cadres de l'Église irlandaise reproduisaient ceux de cette société ; les diocèses correspondent aux clans ; les communautés monastiques aux grands groupes d'agnats (*fine*), dont elles ont le caractère. Il y a même plus que correspondance ; il y a coïncidence et les deux systèmes sont enchevêtrés par un réseau complexe de liens familiaux et féodaux [2].

Dans cette société à structure politico-domestique, les rapports des dieux et des hommes ont été conçus comme ceux des hommes entre eux. Ce sont à quelque degré des parents. Les dieux sont des ancêtres. Par contre, les ancêtres sont des divinités, plus précisément des héros ou des dieux faisant figure de héros. Dans la religion d'une pareille société le culte des héros devait être l'élément caractéristique et tenir la place principale.

Nous disons héros et non pas simplement ancêtres, car les unités fondamentales de la société n'avaient pas seulement le rôle moral et juridique d'une famille ; c'étaient

1. Czarnowski, p. 231, sqq.
2. Czarnowski, p. 265, sqq.

des organismes politiques, qui comptaient avant tout par leurs chefs. Les groupes de ce type s'idéalisent normalement dans leurs ancêtres-chefs et ceux-ci sont normalement des héros. La vanité les pare à l'envi de tous les mérites que l'on prise ; elle se complaît à les figurer plus grands, plus valeureux, plus beaux que les meilleurs et les plus honorables de leurs descendants ; ils ont en tout cas le mérite d'avoir été les premiers et de n'avoir derrière eux que l'inconnu ou les dieux. Les unités fondamentales de la société irlandaise, *fine* et *tuatha*, rendaient donc un culte à des héros, qui étaient leurs ancêtres légitimes. Au-dessus de ces parentés étroites s'étendaient des parentés plus larges. Des héros y correspondaient encore, qui s'élevaient au-dessus des autres ; il est précisément remarquable que ceux-ci aient eu presque toujours, dans le mythe de leur origine, quelque soupçon de bâtardise ou de pérégrinité ; c'est le cas de Cuchulainn [1], le plus populaire des héros d'Ulster.

Dans ce monde héroïque et divin, dont la mythologie irlandaise raconte les aventures, il est des personnages qui font plus spécialement figure de dieux ; ils sont désignés collectivement sous le nom de *Tuatha dé Danann*, les clans de la déesse Danu. Ils avaient des ennemis mythiques, les *Fomore*, dont quelques-uns peuvent également être qualifiés de dieux. Mais ils sont censés, les uns et les autres, avoir noué avec les hommes des relations multiples et diverses. Il n'en est pas un qui n'ait passé sur

1. Czarnowski, p. 262 : Cuchulainn est fils de Conchobar et de sa sœur Dechtire (d'Arbois de Jubainville, *l'Épopée celtique*, p. 38). D'après deux autres traditions, il est fils de Lug ou produit de parthénogenèse : d'Arbois, *o. l.*, p. 26 sqq ; E. Hall, *The Cuchullin saga*, p. 15 sqq.

terre et ne soit uni, directement ou indirectement, à quelque groupe d'hommes par les liens d'une alliance ou d'une parenté, soit naturelle, soit adoptive. L'Olympe de l'Irlande est souterrain. Les dieux habitent les *sidhe*, c'est-à-dire les tumulus funéraires ; car ils sont morts ou se sont retirés chez les morts[1]. Tout le monde spirituel de l'Irlande est rassemblé dans les tombeaux et les cimetières, autour desquels se concentre la vie religieuse des royaumes, des tribus, des clans et des *fine*[2]. Héros et dieux se confondent dans la notion du « peuple des *sidhe*[3] », qui comprend également les démons et qui est celle des fées.

1. Le personnage auquel la Boyne doit son nom, suivant une légende dont nous avons plusieurs versions, est appelé par l'*Airne Fingein* (la Vision de Fingen), 2, *banghalghaidhe*, une femme héros (*Anecdota from Irish manuscripts*, II, p, 1 sq). La fontaine d'où la rivière est sortie dépend du *sidh* de *Nechtan* et *Buan* est la femme de *Nechtan*. *Nechtan* s'appelle egalement *Nuadu*, sans doute *Nuadu Necht*. La rivière est en effet désignée comme *Rig mná Nuadat*, le bras de la femme de Nuadu (Ed. Gwynn, *The metrical Dindsenchas*, t. III, p. 27). Sur *Nuadu Necht*, cf. Sir John Rhŷs, *Celtic heathendom*, p. 119-133 : id., dans *Transactions of the IIIᵈ International Congress for the history of religions*, t. II, p. 217, sq. Je ne vois aucune raison de rejeter en doute les hypothèses de sir John Rhŷs sur l'équivalence de Necht-Nechtan et Neptunus ; je ne l'attribue pas à un emprunt mais à une concordance italo-celtique. Quant à *Nuadu* = *Nudd* = *Nodens*, c'est un des protagonistes de la mythologie panceltique. *Buan* est assimilée par les *Dindsenchas* à *Buan*, femme de *Dagda*, l'un des principaux de *Tuatha dé Danann* (Wh. Stokes, *The Rennes Dindsenchas*, dans *Revue celtique*, t. XV, p. 315, 19 ; Ed. Gwynn, *o. l.*, vers 73 sqq.). Le *Sidh* de Dagda était précisément le *Brugh na Boinne*, sur la rive gauche de la Boyne : cf. G. Coffey, *New Grange* (*Brugh na Boinne*) *and other incised tumuli in Ireland* 1912, p. 20 sqq. *Buan* ou *Buanann* fait partie d'un groupe de personnalités mythiques, qui comprend deux autres figures très vagues et très importantes, *Anu* et *Danu*. Elle est associée par le dictionnaire de Cormac à Anu, mère des dieux, comme mère des héros (Sir John Rhŷs, *Transactions*, *l. l.*, p. 213 ; id., *Celtic heathendom*, p. 450 ; O'Curry, *Manners and customs*, t. III, p. 454. sq). Comme Nuadu Necht elle est tout à fait au premier plan de la mythologie. Suivant *Airne Fingein*, *l. l.*, la formation de la Boyne est contemporaine de la naissance de *Conn Cétcathach*, dont le règne commencerait en 123 après J.-C. C'est un exemple complet de divinité héroïsée.

2. Czarnowski, p. 165.

3. L'emploi du mot *dia*, dieu, et de sa forme féminine, dont nous avons deux génitifs *dee* (*dé*) et *déa* ou *dia*, est en somme limité. Le mot

La preuve de parenté que donne le nom de famille est abondamment fournie en Irlande pour celle des clans et de leurs fondateurs; elle ne manque pas non plus par les groupes plus étendus. Les clans sont désignés par des noms collectifs ou des gentilices, comprenant le nom patronymique, ou bien comme la race, les fils, la postérité de l'ancêtre : *Corcu Ochland, cenél Conaill, Húi Degaidh, Mac Eachach*. Mais il y a aussi des *Húi Amalgada* et c'est une tribu[1]; des *Mac Nechta*, qui procèdent sans doute d'un grand dieu, *Nuadu Necht*[2]; des *Fir Domnann*, hommes de Domnu, une déesse très importante et très vague, qui sont probablement les *Dumnonii*, originaires de la Grande-Bretagne, transposés dans la mythologie et transformés en tribus démoniaques par les poètes nationaux[3].

Ainsi, les *fine*, *tuatha*, tribus et royaumes d'Ialande se définissaient par rapport à des personnages qui étaient

est embaumé dans des expressions toutes faites : *Tuatha dé Danann*, *Fir Dea* (hommes de la déesse), *Tuatha Déa* (tribus de la déesse) ; *Fir trin Dea*. homme des trois dieux, *Tri dee Donann*, les trois dieux de Donu, ou *Tri dee Dana*, les trois dieux de la science; *dée ocus an dée*, formule devenue inintelligible, cf. *Lebar na Uidhre*, 16, 2; *Coir Anmann*, dans *Irische Texte*, t. III, p. 355; Mac Culloch, *The religion of the ancient Celts*, 1911, p. 67.

1. Czarnowski, p. 259 et 263.

2. *Tain bó Cuailnge*, éd. Windisch, chap. IX sqq. Sur *Nuadu Necht*, voir plus haut p. XXI, n. 1.

3. Rhŷs, *Transactions*, *o. l.* p. 216. Cf. *Brigantes* et *Brigit*; les *Tricasses*, *Baiocasses*, *Veliocasses* et les *dii Casses*. — Sur le caractère de symboles sociaux qu'ont les héros, voir *Airne Fingein*, *l. l.* : à l'heure de la naissance du héros *Conn Cétcathach*, Conn aux Cent Batailles, qui coïncide avec un soir de Samhain, fait à noter, se produisent les principales merveilles de l'Irlande. *Airne Fingein*, 7 : les tombeaux d'Eber et Erimon, les deux fils rivaux de Mile, l'ancêtre des Irlandais, sont éloignés aux deux extrémités de la montagne dite *Sliab Mis* (Slieve Mish, co. Cork) ; ils doivent rester séparés jusqu'au jour où un seul pouvoir réunirait l'Irlande (*nocco comraicfedh engreim flatha for Erinn*) ; ils se réunissent à la naissance de Conn Cétcathach ; son pouvoir aura son siège à Tara.

où il s'est borné. Mais nous avons tenu à montrer à la fois la valeur et la généralité des inductions où peut acheminer l'analyse d'un fait même très particulier. L'analyse des faits particuliers discerne dans leurs éléments des faits généraux. M. Czarnowski a conduit la sienne de telle sorte que l'histoire de saint Patrick, héros chrétien et national de l'Irlande, donne l'idée de rapports généraux existant entre les héros et les structures sociales, entre la hiérarchie des héros et la hiérarchie de ces structures. Ce ne sont pas seulement des faits importants, mais des faits nouveaux. C'est le terme de l'analyse et il s'arrête là, car son étude est purement analytique, au seuil de l'étude comparative à laquelle il faut nécessairement recourir pour généraliser les conclusions et fournir la preuve. Nous venons de montrer en quoi cette étude pourrait consister.

*
* *

Mais pourquoi ce grand détour d'analyse? Fallait-il prendre un saint comme type de héros national, pour aboutir à des conclusions dont le principal intérêt est qu'elles peuvent valoir pour l'ensemble des héros? Mais le cas normal n'est pas toujours le plus instructif. Ici le détour était bon, sinon nécessaire. A ne vouloir choisir qu'un champ d'observations, la Grèce, l'Inde et la Chine mises à part, la société celtique offrait peut-être le meilleur[1]. En Irlande, les héros prévalent sur les dieux, un peu crépuscu-

1. L'importance du culte des héros chez les Celtes avait été observée par les anciens; c'est ce qu'indique, semble-t-il, ce passage de Tertulien, *de Anima*, 57 : Nasamonas propria oracula apud parentum sepulcra.... captare.... Celtas apud virorum fortium busta eadem de causa obnoctare ut Nicander affirmat.

laires. Chez les Gallois ils les ont tout à fait absorbés. Mais choisir entre tous les héros de l'Irlande, ce héros douteux qu'est un saint, n'est-ce pas une gageure? Il en est deux qui tiennent dans la tradition irlandaise une place comparable à celle de saint Patrick. Ce sont Cuchulainn et Finn mac Cumail. A vrai dire, ni de l'un, nide l'autre, nous ne connaissons le culte. Ce n'est pas, sans doute, qu'ils en aient manqué, mais il n'en est resté que des traces infimes et hypothétiques. Or, si le héros peut se passer de culte, le culte complète le héros. Ceux-ci sont héros sur le théâtre de l'imagination, l'un dans l'épopée, l'autre dans le conte. Ce ne sont pas d'ailleurs des héros nationaux. Cuchulainn appartient à l'Ulster, Finn au Leinster. En outre, leurs attaches sociales, dans leurs provinces, sont moins bien définies et moins solides que celles de saint Patrick avec l'Irlande entière. Le cas de saint Patrick était en somme le meilleur. Au surplus, peut être n'est-il un saint que parce qu'il fut d'abord un héros. N'abusons pas cependant des irrégularités de la canonisation ecclésiastique[1]. Saint de possession, il faut toujours démontrer qu'il fut un héros. Mais il vaut la peine de le faire; les faits cruciaux sont assez rares pour qu'il ne faille pas négliger d'en accommoder, quand il se peut.

Il ne s'agit même pas ici d'un pis-aller. Dans ces réédi-

1. Saint Patrick n'a pas été régulièrement canonisé, mais en fait sa canonisation a été reconnue par Rome. Le droit de l'archevêque d'Armagh au titre de primat d'Irlande, fondé sur la tradition patricienne, a été reconnu au synode de Kells, en 1152, en présence d'un légat : Baronius, t. XIX, *s. a.* La translation des cendres des saints Patrick, Colomba et Brigite a été faite en 1185, *auctoritate apostolica* : Annales d'Ulster, *s. a.* Cf. Chastelain, *Martyrologe Universel traduit du Martyrologe romain*, 1823, p. 128; *Acta Sanctorum*, Martii, II, p. 524.

tions des phénomènes sociaux, où leurs traits primordiaux disparaissent à première vue par réduction ou par confusion, on a chance de les trouver à une date critique de leur évolution, ou bien en relations avec d'autres phénomènes avec lesquels ils ont des rapports naturels. Finn mac Cumail, héros dont la figure est brouillée, traîne après lui un long chapelet de mythes tronqués, mais il a accaparé tout un trésor de contes. Le cycle de Finn serait un excellent cas pour l'étude comparée du conte et du mythe ou pour celle de leur voisinage. Finn est un héros mythique qui a quelque chose des héros de contes. De même saint Patrick, parce qu'il est un saint et fondateur d'églises, offre un cas favorable pour une autre partie de l'étude des héros. Ou il faut se condamner à restreindre à l'excès les investigations sociologiques, ou il faut que les sociologues s'appliquent à débrouiller les faits difficiles à définir et à classer. L'effort qu'ils feront pour y parvenir est salutaire et il en résultera toujours quelque gain pour la sociologie.

III

Nous venons d'en marquer un et c'en est un égalemen que de trouver campé en bonne lumière un portrait de héros qui en évoque beaucoup. Mais de plus, en exposant systématiquement les faits qui donnent à saint Patrick ses caractères de héros, M. Czarnowski a contribué à une théorie de l'héroïsation, qu'il ne s'est pas proposé de faire directement ; nous allons voir dans quelle mesure et, en même temps, de quelle façon il faudrait procéder

pour ajouter à son travail en le prenant comme point de départ.

Nos études à cet égard présentaient une lacune. Nous avons sur les héros grecs[1], les héros chinois[2], les marabouts arabes[3] d'excellentes données et de fort bons travaux ; on s'est occupé du culte des saints et des traits qu'il possède en commun avec celui des héros[4] ; on a fait la théorie de ces rois-prêtres-dieux, qui risquent de se confondre avec eux, essayé celle des génies civilisateurs[5], mais l'étude générale, la théorie des héros n'a tenté jusqu'à présent ni les historiens des religions, ni les anthropologues, ni les sociologues. M. Wundt en a tracé à grands traits une esquisse dans ses *Elemente der Völkerpsychologie* ; il y passe en revue les époques de la psychologie ethnique ; la troisième est celle des héros. Il pose lui aussi en principe la corrélativité des formes sociales et de certains types idéaux, mais comme il n'en donne aucune preuve analytique, sa priorité n'enlève rien à l'intérêt et à la nouveauté des conclusions exposées plus haut. Quant aux problèmes que nous allons aborder maintenant, ils ne sont pas posés par son livre.

M. Czarnowski nous conduit à considérer le héros comme le symbole ou l'emblème vivant d'une société

1. F. Deneken, *Heros*, dans Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, t. I, 2441 sqq. ; S. Eitrem. *Heros*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, t. VIII, 1111 sqq. ; H. Usener, *Götternamen*, 1896 ; J. E. Rohde, *Psyche*, 4e édit., 1907 ; E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, 1903.

2. J.-J.-M. de Groot, *The religious system of China*, t. VI, 1910.

3. Voir plus haut p. VI, n, 2.

4. E. Lucius. *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, 1904.

5. K. Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, 1906.

régulier. Il n'est pas de héros, en somme, qui n'ait derrière lui une société, fût-elle diffuse. La société des hommes qui s'accordent sur un héros, les sentiments sociaux qui l'unissent fussent-ils réduits à la sympathie la plus indifférente, sont de la nature de la parenté. Il ne saurait en être autrement, car, lorsque des institutions qui réunissent des hommes expriment le principe de leur union par des emblèmes, tels que blasons, drapeaux, pierre d'intronisation ou héros, l'emblème crée la parenté entre les hommes réunis[1]. La possession d'un emblème commun prouve la parenté, parce qu'elle la constitue.

Mais, d'autre part, il y a chef et chef, roi et roi. Dans l'épopée irlandaise, où tous les personnages, à peu près, sont des héros, ce ne sont pas les plus grands rois qui sont les plus grands héros. Il y a des rois d'Irlande qui sont de grands héros, tel est Conn Cétcathach[2], Conn aux cent batailles ; mais ils ne le sont pas tous et, pour la plupart, ont un héroïsme très effacé. En Ulster, le roi du cycle héroïque est Conchobar, mais le héros est Cuchulainn ; le rôle épique du roi est secondaire, quand il n'est pas odieux ou ridicule[3]. On peut en dire autant de Finn, qui est un roi pour ses *Fianna ;* ce n'est pas à lui que reviennent, dans leurs aventures, les plus beaux coups, mais à Diarmaid, à Caoilte, à Conan ; il n'entre en scène que partie gagnée ; il ne se tire d'affaire qu'avec l'aide des siens et, dans les désaccords qui surgissent entre eux, jamais il

1. E. Durkheim, *o. l.* p. 142 sqq.

2. D'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, t. V, *l'Épopée celtique en Irlande*, p. 375 sqq.

3. D'Arbois de Jubainville, *o. l. passim ;* voir en particulier le morceau intitulé *Exil des fils d'Usnech*, p. 517 sqq.

n'a le beau rôle[1]. Le fait n'est pas particulier à l'Irlande. Arthur, qui, à tant d'égards, est un parfait héros, paraît l'être moins quand on le compare à son entourage. Il en est de même de Charlemagne ou d'Agamemnon. Le véritable héros, en somme, n'est pas le roi, mais le champion du roi[2]. A cet égard, l'épopée est, croyons-nous, un miroir fidèle des institutions antiques. Les rois épiques, qu'elle subordonne à leurs auxiliaires dans l'échelle des valeurs héroïques, ont eu probablement pour modèles des rois réels, qui étaient quelque chose de plus ou de moins, mais en tout cas d'autre que les chefs qui sont devenus des héros. La tradition irlandaise a conservé quelques traits du caractère primitif du roi. « Il est responsable des récoltes, du croît et en général de la prospérité de ses sujets, nous dit M. Czarnowski. Quand les vaches n'ont pas de lait, que les fruits tombent avant de mûrir et que le blé est rare, c'est que le roi n'est pas légitime[3] ». Rois du temps, des champs et des troupeaux, plus encore que des hommes, les rois irlandais appartiennent à la famille des rois-prêtres-dieux[4]. Mais ceux-ci n'étaient-ils pas par excellence aptes à devenir des héros ? n'étaient-ils pas déjà de leur vivant des héros ? Il semble paradoxal d'en douter. On a expliqué la notion de héros, dans le cas des héros celtiques en particulier, par celle de roi-dieu,

1. Mac Culloch, *The religion of the ancient Celts*, p. 142 sqq. Sur la rivalité de Finn et de Diarmaid, *ibid.*, p. 140.

2. *Greit rig, Fled Bricrend* (Festin de Bricriu), 46, dans Windisch, *Irische Texte*, I, p. 276.

3. Czarnowski, p. 261 ; Mac Culloch, *o. l.* p. 160, sq ; J. O'Donovan, *The Book of Rights*, p. 8, note ; O'Grady, *Silva Gadilica*, II, p. 416 ; J.G. Frazer, *Golden Bough*², t. I, p. 157.

4. J. G. Frazer, *Lectures on the early history of kingship*, 1905 ; A. B. Cook, *The European sky-god*, dans *Folk-Lore*, 1905 et 1906.

mieux étudiée et qui paraît plus claire[1]. Le héros n'est-il pas un homme divin ou un dieu terrestre? Le roi-prêtre-dieu, qui tout à la fois sert et incarne le dieu de la fécondité agraire, est véritablement un dieu sur la terre. C'est ainsi que Conchobar apparaissait aux Ulates; il était un *dia talmaide*[2], dieu terrestre. Il recevait pour cette raison des hommages tout particuliers; mais il tenait moins au cœur des siens que Cuchulainn. Il était moins héros, parce qu'il était plus dieu.

On a reconnu également chez les druides les caractères des rois-prêtres-dieux et peut-être conservaient-ils mieux que les rois d'Irlande les traits primitifs de l'institution[3]. Or, parmi les héros épiques de l'Irlande, il n'y en a guère qu'un seul qui soit un druide. C'est Cathbu, le druide de Conchobar[4]. Il y en a beaucoup qui sont des *filid*[5]. Est-ce un accident? On peut penser que, la tradition épique étant entre les mains des *filid*, ceux-ci l'avaient arrangée à leur avantage; c'est possible. Mais, à notre avis, le rôle effacé des rois dans la tradition héroïque, presque nul des druides et le caractère de roi-dieu, qui s'attache aux uns

1. J. A. Mac Culloch, *o. l.*, p. 159 sqq.; id., *Celts*, dans Hastings's *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. III, p. 294. — M. Czarnowski paraît vouloir expliquer le roi dieu par le héros p. 261; il pense en tous cas qu'il existe une étroite relation entre les deux notions.

2. *Fled Bricrend*, 15 (*I. T.* I. p. 259); Rhŷs, *Transactions*, t. II, p. 202; *Dechtire*, sœur de Conchobar et mère de Cuchulainn, est également appelée *déesse;* Cuchulainn est dit *méic dia Dechtiri* = *filii deae Dechtire, Book of Leinster*, p. 123,

3. J. A. Mac Culloch, *Celts o. l.*, p. 294; id. *Religion*, p. 293 sqq.

4. D'Arbois, l'*Épopée celtique*, XXXVIII-XL, 14-21, etc. Voir cependant la pièce intitulée *Cause de la Bataille de Cuncha*, p. 378 sqq.; *Nuadu*, arrière-grand'père de Finn, est un druide, mais *Cumall*, père de Finn est un champion royal, c'est-à-dire un héros par excellence; Finn est un *filé*. cf. O'Grady, *Silva Gadelica*, I, p. 90. Sur *Nuadu*, qui est sans doute une forme héroïsée du dieu, voir plus haut, p. XXI, n. 1.

5. Czarnowski. p. 282 sqq.

et aux autres, sont des faits qui s'appellent et doivent être liés. Nous ne prétendons pas qu'il y ait incompatibilité entre les qualités des rois-prêtres-dieux et des héros. Conchobar et quelques autres les réunissent. Dans la vie réelle, les fonctions de roi-prêtre-dieu et de chef politico-domestique ont été certainement assumées quelquefois par un même personnage. Mais les personnages de la tradition qui en possèdent à la fois les caractères ne sont pas héros parce que, mais bien que rois-dieux.

Nous insistons sur ces considérations parce qu'elles ajoutent à nos présomptions sur le rapport des héros et des institutions politico-domestiques. L'institution des rois-dieux n'est pas de celles-là ; elle est politique et religieuse. Elle a évolué en monarchie de droit divin et en sacerdoce. Le héros n'est pas de droit divin ; il est de droit humain ; il émane de la société qui se réclame de lui. Le roi de droit divin, qui vient d'ailleurs et représente autre chose, devient dieu plutôt que héros. Romulus avait dans son histoire tout ce qu'il fallait pour devenir un héros ; or, il reçoit le culte comme Quirinus [1] et Quirinus est vraiment un dieu. Adonis est un héros douteux [2]. Les Pharaons d'Égypte sont des dieux [3]. Nous distinguerons donc théoriquement, les rois-dieux des rois-héros.

Nous nous excusons de dépasser les limites que M. Czarnowski s'est fixées à bon escient, pour nour élever à des vues beaucoup plus étendues, mais moins sûres que celles

1. Cicero, *De republica*, 2, 10, 20 ; Plutarque, *Romulus*, 29; etc.

2. Cf. p. x.

3. Hérodote, II. 50, écrit, je crois avec justesse : Νομίζουσι δ'ὦν Αἰγύπτιοι οὐδ' ἥρωσι οὐδέν. Cf. F. Sethe, *Heroes and hero-gods*, dans Hastings's *Encyclopædia*, t. VI, p. 647 sqq ; A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902.

définie. M. Durkheim a exprimé sous cette forme la relation sociologique des totems aux clans[1] La relation des *tuatha* irlandaises et de leurs héros est semblable et doit s'exprimer de même. Nous avons touché là, croyons-nous, à ce qui fait l'unité de l'espèce que constituent les héros. Ce sont leurs caractères de symboles sociaux qui rapprochent les saints, morts, chefs, dieux sacrifiés, civilisateurs, intermédiaires divins et autres personnages auxquels on est tenté de donner le nom de héros. Même dissociés, les héros conservent ces caractères, tant qu'il leur reste si peu que ce soit de physionomie. Les héros enfin prêtent aux personnes morales que sont les clans, tribus, nations, classes et confréries une personnalité réelle.

Mais cette fonction, qui consiste à représenter l'être diffus et multiple des collectivités humaines par l'unité d'un individu, n'est pas nécessairement dévolue aux seuls héros, s'agit-il même des sociétés politico-domestiques. Elle l'a été normalement, chez plusieurs peuples, à une catégorie d'êtres dont l'état civil est uniquement constitué par leur relation avec ce dont ils intègrent l'essence spirituelle, fortunes, génies, dieux spéciaux[2]. Si cette fonction est bien celle du héros, elle ne suffit donc pas à le définir. Aussi riches de caractéristiques que les génies en sont pauvres, les héros la remplissent avec excellence, mais ils la dépassent.

On a comparé plus haut les héros aux chefs; c'est

1. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, p. 158 sqq., 331 sqq.

2. R. Dussaud. *Introduction à l'Histoire des Religions*, 1914 : *dieux de groupe*. p. 71 sqq. A Negrioli, *Dei Genii presso i Romani*, 1900, p. 20 ; Cf. *Année sociologique*, t. V, p. 269.

dire que leurs personnes peuvent se distinguer entre toutes par leur importance et leur autonomie. Ce sont bien personnes réelles, mais d'une réalité particulière, tantôt individuelle, tantôt typique, mais toujours concrète et proche.

Personnes proches et, de plus, familières, les héros se distinguent en cela des dieux, qui sont également des personnes réelles, importantes et autonomes. Les héros sont des personnages avec qui l'on prend parfois des familiarités. L'Hercule bon enfant, joyeux vivant et grand buveur, qui s'installe chez Admète, pendant qu'Alceste s'en va, réclamée par la mort, est conforme à son caractère de héros. C'est l'ami de la maison. La légende héroï-comique est la suite naturelle et presque nécessaire de la légende héroïque. Le plus ancien des romans dominés par la personnalité d'Arthur, l'histoire de Kwlhwch et d'Olwen, comprise dans les Mabinogion, est une sorte de parodie[1]. Les héros prêtent à la charge par l'excès même de leur valeur, par la trop grande énergie dont ils affirment leur vertu et déploient la force, par le trop de mouvement qu'ils se donnent à mettre en déroute les méchants et secourir les leurs. Tendus en attitudes violentes, mais expressives, qui sont les gestes types de l'activité simplifiée que commande leur rôle, leurs détentes peuvent être des chutes, comiques, quand elles ne sont pas tragiques. Les héros, d'ailleurs, ont souvent de l'humeur, mauvaise ou bonne. Ceux de l'Irlande sont parmi les moins cérémonieux. Avec les *Tuatha dé Danann*, qui sont, comme on l'a dit, des dieux héroïsés, ils se sont perpétués sous les traits des fées, mystérieuses et fragiles, bien-

1. *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, 2e éd. t. I. p. 115 sqq. Sur l'antiquité de ce roman, cf. *Ibid*. introduction, p. 13, 27, 35, 41, 65. Sur le caractère comique que peuvent prendre les histoires de héros, cf. K. Breysig, *o. l.*, p. 13.

veillantes et quinteuses, batailleuses et ménagères, qui sont à la fois les plus merveilleux, les plus serviables, les plus terre à terre et les plus familiers des esprits[1]. La contre-partie d'une familiarité qui n'est pas toujours respectueuse, c'est l'affection. L'amour de Dieu s'adresse aux dieux qui sont assez proches de la condition humaine et participent à ses vicissitudes. L'amour qui s'adresse au héros complète le sentiment de la parenté, quelle qu'en soit la nature, qui l'unit aux siens.

Sans doute le héros tient au sacré. Il y tient toujours par sa légende, qui lui fait une vie imaginaire dans un monde qui n'est pas tout à fait celui où se meuvent les hommes du présent. Mais sa légende même le ramène à terre et près d'eux. Sans doute, les sentiments qui s'attachent au héros ont quelque chose de religieux. Mais ils ne ressemblent pas à ceux dont les dieux sont l'objet. Le héros a quelque chose non pas de laïque, car il y a eu des prêtres héroïsés[2], mais de séculier. C'est précisément le caractère des groupements sociaux dont il émane en général. Les sociétés spécialisées dans l'exercice de la religion, ou dont la fonction religieuse est prédominante, ont, en guise de héros, des prophètes et des saints[3], qui peuvent avoir beaucoup des héros, mais s'en distinguent toujours par quelque caractère typique. Ce sont les sociétés où la vie religieuse ne se détache pas de l'ensemble de la vie sociale qui se

1. W.-G. Evans Wentz. *The fairy faith in Celtic countries*, p. 283 sqq.

2. P. ex., un collège athénien de dionysiastes élève son prêtre au rang de héros : *Athenische Mittheilungen*, t. IX, p. 291 ; Usener, *Götternamen*, p. 250.

3. Sur la transformation du culte des héros en une sorte de culte de saints sous l'empire romain, cf. Lucius, *Anfange des Heiligenkults*, p. 25.

donnent des héros et instituent des cultes héroïques. Telles ont été les cités grecques et les *tuatha* irlandaises. Forme temporelle du dieu, séculière et politique du saint, le héros est entouré de moins de religiosité que l'un et que l'autre. Plus loin du monde, plus près des hommes, plus près du siècle, telle est la place qu'occupent les héros par rapport aux démons, aux dieux, aux saints.

Mais comment et pour quelles raisons entre les hommes et ces personnages, qui ont parlé de si près à leur imagination et à leur cœur, l'alliance s'est-elle établie? Tous les héros ne sont pas aptes à nous fournir des réponses. Il y a beaucoup de héros mal venus; il y a plus sans doute de mal connus. Ce sont les héros bien réussis qu'il faut seuls prendre en considération. Ceux-là seuls présentent le juste mélange de qualités diverses, unissent en eux toutes les convenances religieuses, morales et esthétiques qui constituent à notre sentiment l'idéal des héros. On a considéré le culte des héros comme un cas du culte des morts. Beaucoup de héros sont effectivement des morts et reçoivent à juste titre un culte funéraire. Il est bon qu'un héros ait réellement vécu pour réussir; il est même bon qu'il se soit distingué par une personnalité expressive et de véritables faits héroïques. Un peu de vérité, de vérité historique se cache peut-être toujours dans une légende de héros[1]. Néanmoins la vie et l'histoire ne fournissent que des candidats-héros. Un héros ne devient tel qu'avec la légende; c'est elle qui compose sa vie[2] et ordonne le spectacle de sa mort. Les morts, qui attendent dans leur

1. Cf. K. Breysig, *o. l.*, p. 488.

2. Cf. Czarnowski, p. 89, sur le caractère mythique de la légende de saint Patrick.

tombeau un culte parcimonieux, ne deviennent, quels qu'aient été leurs mérites, de véritables héros que par la grâce de la mythologie. Nous nous occuperons donc d'abord des héros que la mythologie a fabriqués.

La question ainsi posée est tout près d'être une question générale de mythologie. Mythologie sociologique bien entendu, puisqu'il résulte de ce qui a été dit jusqu'à présent que la corrélation des mythes et d'organismes sociaux, religieux ou politiques doit apparaître tout à fait nettement dans le cas des héros. Ces demi-dieux, qui ont vécu parmi les hommes, élus entre leurs pairs, dont la dignité n'a pas, comme celle des dieux, de fondement métaphysique, dont le prestige est fait de traditions et d'anticipations collectives, ont une prédisposition que d'autres n'ont pas à être considérés comme des êtres sociaux. A mi-chemin entre les adorateurs et les dieux ils sont de nature à nous servir de moyens termes, pour nous expliquer les caractères sociaux de ceux-ci.

Nous avons jusqu'ici employé indifféremment pour désigner les histoires de héros les expressions de mythe et légende. Mais, légende ou mythe, nous ne saurions mettre en doute que la légende héroïque appartienne à la mythologie. D'autre part, la mythologie fait partie de la religion. Au point de vue de la sociologie, il ne peut en être autrement. Tel n'est pas l'avis de M. Wundt. Il nie, peut-être avec apparence de raison, que les sociologues puissent s'intéresser à la mythologie[1] et d'autre part il détache celle-ci

1. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. IV, 1910, p. 155. Les phénomènes qui constituent les principaux problèmes de la psychologie ethnique, langage, *mythe*, morale, sont relativement loin de l'interêt des sociologues.

de la religion[1]. La mythologie, telle qu'il la conçoit, comprend les histoires de héros, mais il est tout près d'écrire qu'elle s'y ramène tout entière[2]. Il en juge en psychologue et considère avant tout les fonctions mentales auxquelles elles ressortissent; il les réduit à un jeu d'images, où le phénomène psychologique de l'aperception introduit le germe de la personnalité. Pour nous le mythe est autre chose. Une croyance s'y attache; il s'impose catégoriquement comme un dogme; il fait partie, comme les règles rituelles, de la Loi. La prière en est nourrie, le sacrifice en est enveloppé; on croit savoir qu'il fait la substance des révélations[3]. Il doit être authentique. Il a une valeur. Son authenticité est garantie par une société et c'est dans la vie sociale que s'exerce sa valeur. Ces caractères sont communs dans une large mesure à la légende héroïque et au mythe des dieux. S'ils diffèrent à cet égard, c'est à l'intérieur d'un même genre.

Mais qui dit religion dit pratique. La légende héroïque doit être pratique comme le mythe divin. Si la religion a donné naissance à des êtres d'une réalité plus puissante, plus proche, plus familière, plus vivante que celle des dieux, c'est de la pratique religieuse, de l'exercice même de la vie religieuse que cette vie, qui la reflète, a pu se dégager. Nous essaierons donc de trouver en fonction et en formation les mythes héroïques et les héros dans les pratiques religieuses, dans les rites, aux points où se croisent la représentation et l'action. Ce n'est pas poser la

1. Id. *Elemente der Völkerpsychologie*, 1913, p. 348; 369; *Völkerpsychologie, l. l.*, p. 410 sqq.

2. *Ibid.*, p. 381.

3. Sur le caractère mythique des mystères, cf. L. R. Farnell, *Cults of the Greek states*, t. III. p. 131.

question de l'antériorité des rites aux mythes ou des mythes aux rites. M. Czarnowski ne la pose pas plus que nous. Mais profondément préoccupé, lui aussi, par les entrecroisements des rites et des mythes, leurs influences réciproques, leurs chocs en retour, c'est dans leur étude comparée qu'il a cherché ses premières données des représentations héroïques[1]. Il montre que tout au moins nombre d'entre elles sont nées sur la frontière indécise des mythes et du rituel. S'il a suivi cette voie, c'est qu'il a considéré de prime abord les héros et leurs mythes comme choses religieuses. C'est aussi parce qu'il les étudie comme choses sociales. Produits sociaux que sont les mythes, c'est dans les rites que la société est visible, présente, ou nécessairement impliquée. L'imagination mythologique danse sur l'aire battue des rites et c'est là qu'on peut l'y saisir.

*
* *

Le sacrifice se présente tout d'abord à la pensée et l'on aimerait se figurer les héros naissant dans le sacrifice, rite typique, rite essentiel. S'il est vrai, comme M. Czarnowski l'indique à plusieurs reprises, qu'ils doivent passer par une sorte d'initiation sanglante, qu'ils ne gagnent leur couronne qu'à l'épreuve et qu'une mort religieuse doit consacrer leurs travaux, ne se peut-il que leur mort soit un sacrifice, le thème final et essentiel de leur légende un mythe sacrificiel.

Il y a en effet des mythes sacrificiels. Ce sont des mythes qui se rapportent ou peuvent se rapporter exacte-

1. Czarnowski, p. 91.

ment à des sacrifices. Il y en a de différents types. Le sujet du mythe est la célébration par un héros ou par un dieu d'un sacrifice qui est le premier de toute une série ; c'est l'institution divine d'un sacrifice et de ses particularités, le choix de la victime par exemple ; c'est le fait qui a donné lieu à l'institution, ou tout autre fait mythique dont le sacrifice serait la transposition rituelle. Normalement le mythe sacrificiel fait partie de la liturgie du sacrifice. Mais, parmi les sacrifices, il y en a où le rituel et le mythe sont encore plus étroitement liés, parce que le monde divin s'y trouve immédiatement impliqué : ce sont ceux qui se présentent comme des sacrifices de dieux.

Dans les sacrifices de dieux, les victimes sont des dieux, qui viennent mourir à l'autel, pour ressusciter il est vrai. Dans les mythes qui leur correspondent, les dieux sacrifiés meurent, comme meurent tous les héros. A ces morts divines on est tenté d'assimiler les passions héroïques et de les considérer comme des mythes de sacrifices, correspondant par hypothèse à des sacrifices rituels [1].

Il y a donc apparence d'affinité entre le sacrifice et la vie légendaire des héros. Les épisodes sanglants de celle-ci ne trouvent nulle part, dans le rituel, correspondance plus exacte. Même, ce n'est pas seulement la mort du héros, ce sont aussi ses triomphes qui se transposent aisément en épisodes de sacrifices. Vainqueur ou vaincu, sacrifiant ou sacrifié, le héros est ainsi mêlé à une sorte de sacrifice mythique, d'où il paraît suivre que, à l'une des étapes de sa formation, sa personnalité légendaire a été effectivement

1. Voir les exemples donnés dans Hubert-Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* (*Travaux de l'Année sociologique*, 1909), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, p. 103 sqq. : le sacrifice du dieu.

impliquée dans un sacrifice du rituel. Le sacrifice aurait donc été pour nombre de héros une source de mérites, mais peut-être aussi davantage. Ses acteurs, prêtres, victimes, étaient aptes, semble-t-il, à devenir des supports de personnalités héroïques. La victime est déjà une individualité ; le sacrifice la distingue, la sanctifie, la divinise[1] et la personnalise ; il exalte de même et la personne du prêtre et celle du sacrifiant. Son déroulement solennel, ses lentes préparations, son action réglée, son appareil théâtral en font un drame où peut se développer un caractère de héros. Ainsi le héros souffrant et mourant aurait été d'abord victime ; le héros triomphant, sacrificateur ou sacrifiant, et le sacrifice, dont ils tireraient origine ou qualité, mais qui, dans tous les cas, ferait des héros, serait le principe ou l'un des principes cherchés de l'héroïsation.

Mais les faits répondent-ils à l'apparence ? Si l'on met à part les cas dans lesquels un héros de caractère bien défini est représenté célébrant ou instituant expressément un sacrifice, les héros figurent-ils effectivement dans des mythes sacrificiels? Y a-t-il eu des sacrifices de héros? On n'a pas fait le départ des sacrifices de héros et des sacrifices de dieux. Il est certain que les dieux sacrifiés sont précisément de ces dieux qui se distinguent mal des héros. Dieux fils, dieux sauveurs, dieux passionnés, ce sont des dieux qui ne sont pas impassibles[2]. Peut-être y a-t-il parmi

1. Seler, *Die bildlichen Darstellungen der mexikanischen Jahresfeste : die achtzehn Jahresfeste der Mexikaner*, 1899 ; sacrifices humains avec dessiccation de la victime, fêtes I et II.

2. J. M. Robertson, *Pagan Christs, studies in comparative hierology*, 1903.

eux de véritables héros? Mais n'a-t-on pas d'ailleurs abusé du sacrifice du dieu?

Le dieu poisson d'Hiérapolis en Syrie [1] et le poisson sacré, mangé cérémoniellement par les prêtres du temple décrit par le pseudo-Lucien, sont bien, pour parler en théologiens, une seule et même nature; le sacrifice du poisson à Hiérapolis était apparemment un sacrifice de dieu [2]. Nous ne connaissons pas le mythe de ce dieu poisson; assimilé par la tradition du temple à Attis et à Adonis, il devait comme eux mourir de mort divine. Que le mythe de sa mort ait suivi de près ou de loin le schème du sacrifice, il mourait en sacrifice; la preuve en est fournie par la pérennité du rituel où le dieu mourait effectivement. Quand cette preuve manque, l'hypothèse du sacrifice divin est toujours vaine, car, à supposer inéluctable la nécessité de trouver aux mythes un substratum rituel, le sacrifice n'est pas, après tout, le seul rite auquel aient pu s'attacher des mythes de dieux ou de héros souffrant et mourant. Mais pour combien de dieux qui meurent connaissons-nous le sacrifice rituel où se serait réalisé périodiquement le mythe de leur mort? Nous connaissons bien celui d'Osiris [2]; nous ne connaissons pas ceux d'Orphée [3], d'Hippolyte, de Marsyas et d'Actéon; nous connaissons mal ceux d'Adonis, de Phaéthon et de Diomède. Or ces personnages dont le sacrifice est conjectural sont tout justement des héros.

1. Lucien, *De Dea Syria*, 55: Mnaseas, frag. 32, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III, 155; Dittenberger, *Sylloge*, 2 éd., 584; Diogène Laerce, VIII, 34.

2. A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, 1902.

3. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. II, p. 85 sqq. (Orphée); t. III, p. 24 (Actéon); p. 54 sqq. (Hippolyte); p. 60 sqq. (Diomède) t. IV, p. 29 sqq. (Marsyas); p. 45 sqq. (Phaéthon).

En Irlande, la mythologie rapporte toutes les morts héroïques à des fêtes; celles-ci comportent des sacrifices. Nous n'avons pas la preuve directe de la concordance de ces sacrifices avec les mythes de ces fêtes. Cependant M. Czarnowski l'admet et nous sommes tentés de lui faire d'abord crédit. Nous ajouterons même aux vraisemblances dont il tire argument. Il rapporte des mythes qui présentent en effet des traits tout à fait significatifs. Le roi Muicertach Mac Erca trouva la mort dans un vaisseau d'hydromel[1]. C'était un jour de Samhain, la grande fête irlandaise d'automne. Une scholie de Lucain, encore mal utilisée, nous apprend que les sacrifices à Teutatès se faisaient par plongée *in plenum semicupium*[2]. Il est question, dans la tradition, de chaudrons où l'on plonge des morts qui ressuscitent et des vivants qui se divinisent[3]. Le fameux vase d'argent, décoré de scènes religieuses dont les sujets sont celtiques, qui a été trouvé à Gundestrup en Danemark[4], nous montre sur l'une de ses plaques intérieures une scène d'immersion et peut-être était-il lui-même un chaudron sacrificiel comparable à ceux que demandait le culte de Teutatès ; non qu'il fût assez grand pour contenir une victime humaine; mais il pouvait servir à d'autres sacrifices. L'argument d'analogie

1. Czarnowski, p. 116.

2. *Lucani Comm. Bernensia*, éd. Usener, p. 32.

3. Chaudron de résurrection : *Branwen, fille de Llyr*, dans *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, t. I, 2e éd., p. 120 sqq. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hiberniae*, III, 25 : consécration du roi de Tirconnell. Cf. Czarnowski, p. 186.

4. Sophus Muller, *Det store solvkar fra Gundestrup i Jylland*, dans *Nordiske Fortidsminder*, I, 2. C. Jullian, *Le vase de Gundestrup* (*Notes Gallo-Romaines*), dans *Revue des études anciennes*, 1908, p. 73 sqq. H. Hubert, *Notes d'archéologie et de philologie celtique*, I, *Gweilgi, l'océan et le carnassier androphage*, dans *Revue celtique*, t. XXXIV, p. 1 sqq.

est valable et il est probable que la mort fantastique de Muicertach Mac Erca a été le mythe de quelque sacrifice réellement célébré. Semblable fait se racontait d'un personnage nommé Flann[1]; assiégé par le roi Diarmaid mac Cerbhail, sa maison fut incendiée ; fuyant le feu, il se jeta dans une cuve, s'y noya et son corps brûla avec la maison ; la fête de Beltene, à Uisnech, le 1er mai, qui fut instituée en son honneur, commémore et expie sa mort. Mais, ce sont, croyons-nous, les seuls cas où la mythologie irlandaise ait entouré la mort du héros de circonstances qui rappellent avec précision le rituel d'un sacrifice. Batailles, meurtres, accidents, partout ailleurs le mythe ne rappelle le sacrifice que par le thème de la mort ; c'est trop peu. Mais, d'autre part, il n'est pas sûr que Muicertach et Flann, dont le sort exceptionnel est rattaché d'ailleurs aux deux principales des fêtes irlandaises, celle du début du printemps et celle de la fin de l'été, soient à proprement parler des héros. L'un d'eux est roi ; ce peuvent être des rois-dieux. La mythologie galloise connaît également un chaudron, un bassin, où l'on plonge des hommes[2]; il appartient à des personnages qui, un beau jour, ont été enfermés avec leur chaudron dans une maison de fer, celle-ci chauffée à blanc. Rencontrés sur un tumulus, étrangers aux gens dont ils vivaient, gigantesques, hirsutes et sauvages, ces personnages, qui n'avaient pas d'autre histoire, étaient plutôt démoniaques qu'héroïques.

De la mythologie germanique se détache une divinité, dont la passion présente avec une parfaite netteté les traits

1. Czarnowski, p. 119.

2. *Branwen, fille de Llyr*, dans *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, 2e édit., t. I, 76 sqq.

d'un sacrifice mythique ; c'est Baldr[1]. Baldr est un héros et c'est un dieu ; c'est un Ase ; en tous cas il compte parmi les grands dieux. Mais Baldr, qui ne peut être tué que par une branche de gui, dont la vie, par conséquent, est associée à celle d'une plante sacrée, présente à un degré tout à fait éminent les caractères de ces génies de la végétation qui s'incarnent dans les rois-dieux[2]. Il faut néanmoins observer que le sacrifice de Baldr est un sacrifice mythique, dont nous ne savons pas si un sacrifice réel lui a jamais correspondu.

Il en est régulièrement ainsi pour tous les sacrifices de héros. Mais, s'il en est ainsi, nous entendons tout autre chose quand nous parlons de sacrifice du dieu. Le héros est mort une fois pour toutes. Le dieu sacrifié subit la mort chaque fois que le sacrifice s'accomplit. La passion de Jésus est quotidienne. La mort sacrificielle d'Osiris se réitère à toutes les fêtes et tous les jours[3]. Mais ce sont incontestablement des dieux. La croyance à la divinité du Christ s'affaiblit quand la croyance à la présence réelle disparaît. La pérennité du sacrifice fait pendant à l'éternité divine. En somme, le sacrifice du dieu est un rite ; son mythe le pénètre, mais un mythe distinct n'y correspond pas toujours.

Quand on parle de sacrifice à propos des héros, on ne saurait penser qu'au mythe ou à la légende. Il se peut

1. Fr. Kaufmann, *Balder, Mythus und Sage*. 1902. Cf *Année sociologique*, t. VII, p. 32 sqq.

2. H. Munro Chadwick. *The ancient Teutonic priesthood*, dans *Folk-Lore*. 1900, p. 268 sqq. Cf. *Année sociologique*, t. V, p. 305. J.-G. Frazer, *The Golden Bough*. 3e édit., t. VI et VII.

3. A. Moret, *Caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902 ; Cf. *Année sociologique*, t. VII, p. 446 (La mort quotidienne du roi identifié à Osiris).

que le mythe d'un dieu sacrifié y ait apporté quelque élément. Ainsi le héros Combabos, dont on racontait à Hiérapolis le martyre volontaire, est un avatar du dieu poisson sacrifié. Mais, bien que son martyre, selon le Pseudo-Lucien, ait servi d'exemple aux Galles, qui se consacraient chaque année au service de la déesse[1], il n'a pas avec le rituel cette relation essentielle et cette union parfaite que présentaient dans un sacrifice de dieu la représentation et l'action ; quant au sacrifice dont cette histoire procède, il n'est plus pour elle qu'un thème de narration.

Mais on a pu et l'on peut encore assimiler par figure la mort des héros au sacrifice. C'est une figure qui exprime bien la valeur religieuse de leur légende, qu'il s'agisse du mérite acquis par les héros et de l'exemple qu'ils donnent, ou des bienfaits sociaux qui émanent d'eux. Le sang versé par les martyrs a été comparé au sang sacrificiel[2] et cependant leur mort, à laquelle on a pu reconnaître la valeur sacramentaire du baptême ou de l'ordination, n'a pas reçu celle du sacrifice. M. Czarnowski, en se représentant comme une sorte d'initiation l'acquisition des mérites héroïques, se donne le droit de comparer la mort qui l'achève à un sacrifice, à un sacrifice sans doute qui épuiserait au bénéfice du sacrifiant tous ses effets utiles. D'ailleurs le sacrifice de soi pour le bien de tous est un exercice de vertu, où l'idéal héroïque trouve l'expression la plus parfaite de son énergie. Mais c'est toujours un sacrifice unique et celui qui se sacrifie n'y succombe pas en victime ; il se dévoue en héros. Le sacrifice du héros,

1. Lucien, *De Dea Syria*, 50 sqq.
2. E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults*, pp. 53, 54, 64.

en somme, ne s'accomplit qu'en figure et en représentation ; il perpétue son mérite dans la légende ; il se passe de contre-partie rituelle. Nous sommes portés à étendre cette conclusion. S'il y a des légendes héroïques qui aient une pareille contre-partie, elle est lointaine, indirecte et peut-être inopérante. L'héroïsation est un processus mythologique où la mythologie paraît se passer de canevas rituel. Ce n'est pas dire que la pratique religieuse n'y ait pas apporté quelque chose.

*
* *

Les sacrifices qui ont été pris en considération par M. Czarnowski ont un caractère particulier ; ils s'accomplissent dans des fêtes. M. Czarnowski ne les a pas détachés des fêtes dont ils font partie. C'est aux fêtes qu'il rapporte les passions héroïques avant de les rapporter aux sacrifices et à l'exclusion de toute autre circonstance rituelle. Il a fait aux fêtes la plus large part.

A vrai dire, le choix même de son sujet l'y a conduit. De la religion des Celtes irlandais nous ne connaissons guère de rites qui n'aient été réservés aux fêtes. C'est que l'Irlande, disséminée, sans villes, où saint Patrick a prêché, n'avait de culte vraiment public qu'aux fêtes, où les hommes se trouvaient réunis, panégyries nationales, fêtes des royaumes, fêtes des clans ; toutes d'ailleurs paraissent tomber aux mêmes dates, dates saisonnières du calendrier celtique. Dans ce culte public, les héros tribaux et nationaux sont par excellence impliqués. A quel titre ? Ici encore nous allons constater que le débat d'une question particulière va nous instruire sur des phénomènes généraux.

L'étude des fêtes est fructueuse entre toutes comme préparation à l'étude des mythes, parce que c'est dans les fêtes que la pensée et l'action religieuses sont le plus intimement liées. L'intervention des représentations que comporte l'exercice de tout rite est accusée dans les fêtes par des signes plus apparents qu'ailleurs. Tout ce qui est nécessairement présent en esprit dans un rite y apparaît de préférence en figure. Entre tous les rites, ceux des fêtes sont les mieux pourvus de mythes. Mais il arrive en outre que la représentation s'y traduise complètement en action ; elle se mêle intimement au rituel et elle l'amplifie notablement. Le geste et la pensée sont moins distincts dans les fêtes que dans le reste du culte[1].

D'autre part, les hommes rassemblés en fêtes, le mythe se présente en plein milieu social, c'est-à-dire dans les conditions les plus propices à l'étude sociologique soit de sa genèse, soit de son fonctionnement.

Or les fêtes constituent un milieu favorable à l'évocation des personnages divins, esprits qui circulent, dieux qui paraissent[2]. M. Czarnowski emploie fréquemment les expressions de génies de fêtes, héros de fêtes, dieux de fêtes. L'expression génies de fêtes désigne les génies dont il n'est question qu'aux fêtes, soit qu'ils y fassent leur apparition, soit qu'ils naissent ou surgissent au début d'une fête pour mourir à la fin ou à une autre fête, limitant aux fêtes la durée de la vie éphémère ou intermittente qui leur est prêtée. Elle signifie qu'ils existent seule-

1. Quelques exemples ; L. R. Farnell, *o. l.*, t. III, p. 90, 91, 93. (Thesmophories) ; t. II, p. 274 (Stepteria, représentation mimétique des aventures d'Apollon après sa victoire sur Python).

2. Visite du dieu : L. R. Farnell, *o. l.*, t. IV, p. 288 (Delia).

ment en relation avec les fêtes, qu'ils en sont l'esprit, d'ailleurs multiple, et pas autre chose, représentation animiste de la religiosité festivale. Par héros de fêtes, on veut désigner une représentation analogue, mais personnelle. M. Czarnowski a peut-être étendu cette expression à des figures moins éphémères, mais avec le sentiment que ces héros ont pu survivre à l'occasion qui les a fait naître. En somme les fêtes sont propices à l'élaboration du divin ; elles paraissent l'être tout particulièrement à celle du divin héroïque.

*
* *

Les héros irlandais n'agissent pour ainsi dire qu'aux fêtes. Cette relation constante est sans doute nécessaire. Elle n'est pas spéciale à l'Irlande. C'est un fait général que les dates de fêtes sont dates d'épisodes héroïques, commémorés par les fêtes.

Les formes de la légende héroïque qui tendent vers la littérature font particulièrement bien apparaître cette relation. La littérature épique tout d'abord l'atteste. C'est par excellence une littérature héroïque[1]. Il n'est pas d'épopée qui ne soit légende de héros, ni de légende de héros qui ne soit une épopée possible. Or des récitations du Mahâbhârata et du Râmayâna[2] se sont faites et se font encore dans l'Inde à la fête de la Holi, à la première lune du printemps. La récitation des poèmes homériques aux

1. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 452.
2. E. Lehmann, dans P. D. Chantepie de la Saussaie, *Manuel d'histoire des religions*, trad. française, p. 410, sq. ; p. 425.

Panathénées[1] n'était probablement ni un hommage à leur beauté, ni un divertissement festival imaginé par un homme de goût ; mais elle avait un sens religieux et politique. On a pensé qu'il s'agissait de symboliser l'unanimité d'Athènes et de l'Ionie par l'évocation de héros nationaux ; ce serait un cas type du culte des héros. On vient de nous apprendre que nos chansons de gestes devaient leur origine aux pélerinages[2] ; Roland et l'archevêque Turpin ont été chantés sur la route de Compostelle ; les pélerinages mènent à des fêtes ou prolongent un état de fête sur toute l'année. Enfin les *filid* ont exercé dans les fêtes leur office de récitateurs ; ils y ont apporté des récits héroïques de circonstances, circonstances tribales, locales, nationales[3]. Il se peut donc que les récits épiques aient été faits pour être récités aux fêtes. Mais nous n'en avons pas la preuve. D'autre part nous ne les voyons se présenter au concert des fêtes qu'avec des héros tout faits et nous ne sommes pas en mesure de savoir s'il en fut jamais autrement.

Pour analyser l'épopée de façon à expliquer ce qu'elle doit et ce qu'elle apporte aux fêtes, tout spécialement en ce qui concerne ses acteurs héroïques, il faut recourir à un intermédiaire, qui est le drame. Usener l'a fait avec succès[4]. Mais le drame est lui-même une des formes de la littérature héroïque dont la relation avec les fêtes est à la fois plus générale, plus évidente et plus intime que celle de l'épopée. On sait que les représentations dramatiques

1. G. Murray, *The rise of the Greek epic*, 1907, p. 171, sqq.
2. J. Bédier, *Les légendes épiques*, t. III, p. 39, sqq.
3. Czarnowski, p. 282, sqq.
4. H. Usener. *Der Stoff des griechischen Epos*, dans *Sitzungsberichte d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, ph. h. Klasse*, t. CXXXVII, 1897.

d'Athènes se donnaient aux fêtes de Dionysos, les grandes Dionysies, les Dionysies urbaines et les Lénéennes. Les représentations dramatiques ont fait partout et longtemps partie du rituel des fêtes. Elles sont restées liées aux dates de fêtes bien après que le drame se fût émancipé en genre littéraire et détaché de la religion. Il s'agit de montrer que le héros appartient au drame comme le drame à la fête et pourquoi[1] ?

Mais à cet égard la tradition irlandaise ne fournit pas de faits très instructifs. Pour la place qu'y tiennent les fêtes, ce qui se passait dans celles-ci est bien mal connu. L'effort qu'a fait M. Czarnowski pour l'apercevoir à travers les mythes ne peut précisément pas suppléer, au point où nous sommes, à l'absence de renseignements directs. En dehors des récitations poétiques, la commémoration des héros comportait des jeux ; c'est aux jeux que se réduit, à notre connaissance l'élément dramatique des fêtes irlandaises. Ce n'est pas assez pour étudier chez les Celtes le développement parallèle des cultes héroïques et du drame festival.

Il faut nous transporter en Grèce. M. Ridgeway[2] a soutenu, il y a peu de temps, dans un livre sur l'origine du drame grec, que la tragédie dépendait du culte des héros. Le drame grec est un bon sujet d'études, puisqu'on peut en suivre l'évolution depuis les formes les plus primitives jusqu'aux plus élaborées du drame. Quand il produit ses œuvres les plus parfaites, il est encore engagé dans le culte et néanmoins son essor esthétique paraît aussi libre que possible. On le croyait uni par des liens d'origine au

1. Cf. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 456, sqq.

2. W. Ridgeway, *The origin of tragedy, with special references to the Greek tragedians*, 1910.

culte de Dionysos. A y regarder de près, ces liens sont lâches. Bien avant que les concours tragiques des grandes Dionysies aient été institués à Athènes, il y a eu, dans d'autres villes, des chœurs tragiques, qui ont chanté et dansé des tragédies, représentant l'histoire et les souffrances de certains personnages. Ces personnages étaient des héros. Hérodote nous en donne un exemple[1]. A Sicyone des chœurs tragiques célébraient la passion du héros Adraste sur son tombeau. Ces représentations en l'honneur d'Adraste furent supprimées, dit Hérodote, par le tyran Clisthène (495-560) et transférées par lui au culte de Dionysos. Dionysos, à Sicyone, et peut-être aussi en Attique, a reçu les chœurs tragiques par substitution[2].

Les représentations de Sicyone sont le plus ancien exemple de représentations dramatiques que l'histoire ait porté à notre connaissance. Qu'elles aient ressemblé aux vieilles tragédies, c'est fort probable ; que ce fussent des tragédies au sens propre, des chants du bouc, indépendants du culte de Dionysos, Hérodote le dit et la chose est possible ; car, s'il est exact que la *tragédie* soit par définition un chant qui accompagnait le sacrifice d'un bouc, comme le dithyrambe celui d'un bœuf, nous ignorons absolument que le bouc fût une victime réservée à Dionysos ou spécialement réclamée par lui[3].

Mais, d'autre part, c'est dans la légende héroïque et non pas dans la mythologie que la tragédie grecque, fidèle, selon M. Ridgeway, à ses origines, a toujours choisi ses

1. W. Ridgeway, *o. l.*, p. 26 sqq. Hérodote, V, p. 67.

2. De la même façon le dithyrambe avait passé du culte des héros au culte de Dionysos. W. Ridgeway, *o. l.* p. 4.

3. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, 1909, p. 283.

sujets. Elle les a même choisis de telle sorte que des scènes de culte funéraire s'y intercalaient naturellement. Les personnages se groupent autour d'un tombeau ; c'est celui de Darius, d'Agamemnon ; c'est le tumulus des Suppliantes. Il y a des offrandes funéraires, des chants de deuil, θρῆνοι et κομμοί. Le mort joue son rôle avec les vivants. On le consulte, on le venge, on l'apaise, on l'évoque. La disposition même du théâtre est significative. Il y a un autel sur lequel est fait le sacrifice à Dionysos ; c'est la θυμέλη ; mais il y a sur la scène un autre autel, celui qu'utilise le poète pour sa mise en scène ; c'est l'autel du tombeau (βωμός). Ainsi le théâtre est le temple de deux cultes juxtaposés, celui d'un héros et celui de Dionysos ; le deuxième est un intrus. La tragédie grecque, au surplus, met en scène non pas des actions divines, mais des actions humaines, des actes de héros. Ses représentations ayant trait à la mort des héros, il est raisonnable de les rattacher au culte funéraire. Le culte des héros en Grèce était un culte de morts, mais il avait aussi d'autres aspects.

La thèse de M. Ridgeway a été vivement combattue par M. Farnell. Mais, si celui-ci a rendu le drame à Dionysos, il ne l'a pas enlevé aux héros [1]. Ce n'est pas le dieu du vin qui reste le dieu de la tragédie, c'est un dieu plus vague et plus puissant, dieu de la fécondité, de la nature qui s'éveille, pousse, lutte et meurt pour renaître. Le Dionysos des Dionysies athéniennes était en réalité le Dionysos

1. L.-R. Farnell, *o. l.* pp. 204, 231 sqq. A. Dieterich a donné l'esquisse d'une théorie plus compréhensive dans son travail posthume, *Die Entstehung der Tragödie*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1908, p. 162 : il y fait une part aux héros, à la liturgie en général, à celle des mystères d'Eleusis en particulier.

du bourg d'Éleuthères[1], Dionysos *Melanaigis*, à la chèvre noire, le seul d'ailleurs qui ait quelque chose à faire avec les chèvres, sinon avec les boucs. Or, celui-ci figure dans une aventure héroïque, où sa nature divine paraît en aussi bonne lumière que ses relations avec les origines du drame et avec les héros. Il intervint dans un combat légendaire que se livrèrent à la frontière de l'Attique le Béotien *Xanthos* (le blond) et le Messénien *Melanthos* (le noir); celui-ci, avec l'aide du dieu, tua celui-là et le fait était commémoré par la fête des Apaturies. Dans le mythe de Dionysos est reproduit à plusieurs éditions un combat ou une passion qui ressemble à ce combat du noir et du blond[2], dont les scholies de la mythologie classique nous font connaître les aspects multiples et la grande popularité. Tels ont été, nous dit-on, les sujets des plus anciennes tragédies. Il est fâcheux pour la démonstration de cette thèse que la fête des Apaturies n'ait pas été une fête à représentations dramatiques. Mais, si la preuve directe fait ici défaut, nous en avons presque l'équivalent.

Ce sont des *Jeux* des fêtes populaires qui nous le donnent. Les paysans macédoniens représentaient naguère encore, au Carnaval, des farces, qui rappelaient les péripéties du mythe dionysien[3]. Notre tradition folklorique nous apprend qu'une semblable figuration des génies agraires, des péripéties et des antithèses de la végétation et du temps

1. L.-R. Farnell, *o. l.*, p. 224, sqq.

2. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 88 sqq. 124. 169. 172, etc. Dans la mythologie galloise, la rivalité de *Gwynn* (le blond) et *Gwythur*, condamnés par le jugement d'Arthur, à se battre tous les premiers mai pour les beaux yeux de *Creiddylad*, est un fait comparable : *Kulhwch et Olwen*, *Les Mabinogion*, trad. J. Loth, 2e édit., t. I, p. 331.

3. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 107. fête du Carnaval à Viza. Cf.

ont fourni aux fêtes de l'Europe occidentale également des thèmes très simples de drames[1]. C'est une théorie classique que les *mummeries*, batailles de masques et autres petites pièces carnavalesques représentent en symboles et actions dramatiques la concurrence des saisons. *Mummeries* saisonnières et drame, telle est la suite de faits que l'on se plaît à reconstituer[2].

Mais que doivent être les personnages des pièces saisonnières ? Dans les villages sans histoire, ils restent esprits et mannequins et cependant ils prennent assez aisément des figures de personnages historiques[3]. Dans les cités grecques, Usener nous l'a appris, ils sont montés en grade et sont devenus des héros[4]. Les drames héroïques rudimentaires, encore tout proches du rituel mimétique de la fête, dont il suppose l'existence, ne nous ont pas été conservés ; mais il nous en est parvenu quelque chose, sous la forme de scènes et d'épisodes épiques, dans les épopées homériques aux-

J.-C. Lawson, *Modern folk-lore and ancient Greek religion*, p. 221, 224 sq., 228 (Fetes dramatiques du 1er janvier).

1. E.-K. Chambers, *The mediaeval stage*, t. I, p. 116, 274. R. Eisler, *Der Chiemgauer Schiffsumzug vom 28ten Februar 1911*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1911, p. 352 sqq. R. Lobmeyer, *Der Pfingstquack in der Saargegend, ibid.* 1910, p. 399.

2. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 235. M. Farnell fait remonter la théorie de la κάθαρσις au caractere sacramentaire et catarthique des anciennes fêtes a représentations dramatiques ; *ibid.*, p. 237. Cf. H. Reich, *Der Mimus, ein litterarentwickelungsgeschichtlicher Versuch*, 1903 ; cf. *Année sociologique*, t. VIII, p. 650. K. Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Trager des alt-mexikanischen Dramas*, dans *Archiv für Anthropologie*, N. F. t. I, p. 129, sqq.

3. P. ex. Guy Fawkes : Guy Fawkes day, 4 nov., cf. *Folk-Lore*, 1907, p. 449.

4. H. Usener, *Götternamen*, p. 247 sqq. ; id. *Stoff des griechischen Epos*, *l. l.* passim ; id., *Heilige Handlung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, t. VII, p. 281 sqq ; cf. id. *Göttliche Synonyme*, dans *Rheinisches Museum für Philologie* t. III, p. 329 sqq.

quelles ils ont fourni des matériaux. Ce sont des canevas de drames héroïques.

Mais alors, entre le drame et le héros, la relation, pour n'être plus la même, doit être encore plus étroite que celle dont il était d'abord question. M. Ridgeway nous engageait à croire que le drame s'est formé autour du héros. L'autre partie nous donne à penser que celui-ci s'est pour ainsi dire formé dans le drame. Le drame le précède. C'est une représentation, impliquée par une fête, de faits naturels et surnaturels, dont les éléments, les moments, les images antithétiques prennent une expression vivante et personnelle sous les espèces des héros. Bon nombre de ces héros paraissent tout devoir au drame festival, leur nom, leur état-civil, leur attitude et leur caractère. Tous lui devraient au moins quelque chose de leur nature et de leur vitalité héroïque; car, même dans ces drames primitifs, l'action dramatique, le jeu des caractères, l'incarnation du type par l'acteur ont pu contribuer à donner au personnage ou à développer chez lui cette personnalité morale dont on a voulu faire le caractère distinctif des héros[1]. C'est une personnalité théâtrale.

La suite d'observations qui vient d'être présentée appelle une réserve. Les faits auxquels nous venons de remonter pour expliquer avec M. Farnell l'origine de la tragédie dionysiaque, avec Usener l'origine des morceaux d'épopée qui racontent des conflits héroïques, sont des rites mimétiques saisonniers. Est-ce à dire qu'on nous ait montré dans les rites mimétiques à la fois l'origine du drame et celle

1. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 200 sqq. K. Breysig, *o. l.*, p. 178.

des héros? La théorie certes est plausible et les arguments qui la recommandent persuasifs, mais pas assez pour entraîner la conviction qu'il n'y a eu de drames que de cette origine et de héros que ceux de ces drames. Nous nous garderons donc d'ériger en théorie générale des rapports particuliers. Quant à l'héroïsation de leurs acteurs, les rites mimétiques qui fournissent le thème des saynètes saisonnières n'en portent pas en eux-mêmes la raison. Entre les masques de feuillage, promenés, battus, aspergés, poursuivis dans des fêtes villageoises et le plus impersonnel des héros, la distance est déjà longue ; la structure des rites mimétiques ne fournit rien qui aide à la franchir. Une fois donnés par le rite un rôle, une attitude et même un nom, tout ce qui fait l'intérêt du drame et la valeur de ses héros devait encore s'y ajouter, c'est-à-dire ce qui l'a fait passer graduellement du conflit sommaire de Xanthos et de Mélanthos aux débats et à la plainte sublimes d'Œdipe ; mais c'est aussi pour nous l'essentiel.

Le principe de l'héroïsation ne se trouve donc pas plus dans le rite mimétique que dans le sacrifice ou dans tout autre complexus rituel particulier. Reste à le chercher dans la fête elle-même, puisque c'est à son occasion que surgissent du rite mimétique et peut-être du sacrifice des personnes et des personnes qualifiées. Aussi bien, les héros supposés des tragédies primitives, dont il vient d'être question, ont-ils été des génies de fêtes en même temps que des génies saisonniers. Les héros irlandais, M. Czarnowski nous en donne la preuve, sont proches parents des génies de fêtes.

*
* *

Quand on parle de fête, on parle à la fois de temps et de rituel ; le temps est consacré ; le rituel est public et positif. Un rituel de fête est plus complexe, plus solennel, plus important ou plus particulier qu'un rituel quotidien, il intéresse et réunit plus de fidèles, occupe plus d'acteurs.

Les exécutants des actes religieux dans la fête sont en effet des acteurs et leurs acolytes également, ou même leur l'assistance. On peut en dire autant sans doute de toute cérémonie religieuse ; mais l'accoutumance journalière rapproche des gestes normaux, de la conscience laïque et individuelle les rites qui ne sont pas publics ou se pratiquent trop souvent. Ils se passent sur la scène où se passe la vie ; dans le for intérieur, en tant qu'ils l'affectent, les sentiments qu'ils font vibrer sont devenus familiers. La fête perd sa vertu dès qu'elle devient banale. Tant qu'elle n'est pas demi-désuète, le caractère exceptionnel des actes et des représentations y est vivement senti. Ce sont des actes, des représentations et des sentiments de fête, qui n'ont rien de libre, de spontané, malgré l'apparence, de personnel, mais que meut une sorte d'automatisme collectif. Les gestes s'enchaînent en rôles. Il y en a pour les protagonistes et pour le chœur entier de la foule en fête.

Ces rôles ne sont pas seulement l'exaltation de la personne quotidienne, montant d'un ou de plusieurs degrés dans la hiérarchie des valeurs religieuses. Ils sont représentation et symbole [1]. Ils représentent tout ce que la fête

1. A. Oelrick, *Wettermachen und Neujahrsmond im Norden*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 1910, p. 57 sqq. (personnage responsable et représentatif).

concerne ou suggère. Dans les sociétés totémiques, le cas est clair, on représente le totem. A quelques degrés de plus dans l'évolution sociale, la représentation est moins directe ; elle se réfracte dans des atmosphères diverses ; plusieurs couches d'institutions, plusieurs tableaux de mythes se dressent entre la société qui se met en fête, les pouvoirs religieux qu'elle veut évoquer et les fins qu'elle se propose. Mais, dans la fête, il y a toujours une nécessité de représenter, de figurer, qui finit par trouver son compte. Il faut toujours invoquer et s'exprimer, désigner les puissances intéressées et leur mode d'action[1], signifier les circonstances, le sens et l'objet de la fête, traduire les besoins, les désirs, les passions, les craintes de la société ou simplement son bien ou son mal être, le plaisir ou bien l'énervement d'être ensemble. Tout cela s'exprime non pas tant en paroles qu'en gestes, en gestes de personnages, par des personnages et sous forme de personnages faisant des gestes[2].

On a déjà décrit l'épanouissement de sentiments sociaux et de représentations collectives, qui, dans une réunion d'hommes, donne de l'objectivité, du corps à des sentiments et à des notions que la vie coutumière disperse ou diffuse et réalise des expériences que, dans d'autres conditions, l'attention retiendrait à peine[3]. Tout ce qui est commun

1. Représentation du dieu : Pausanias, IX, 22, 2 (Tanagra, Hermès criophore).

2. I. A. Dickson, *The burry-man*, dans *Folk-Lore*, 1908, p. 379 sqq (2e vendredi d'août) ; cf. *Ibid.*, 1909, p. 227 : l'objet de la procession est de procurer de la chance aux pêcheurs ; il y aura autant de poissons que de poils sur le *burry-man*.

3. Hubert-Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, dans *Année sociologique*, t. VII, 1904, p. sqq. E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 529 sqq. Cf. E. Rohde, *Psyche*, 2e édit., t. II, pp. 1 sqq., 48 sqq. (les produits de la religion dionysiaque). Sur

et dépasse la conscience du moi devient extérieur, prend substance, vie, âme, esprit, personne. Ces âmes et ces personnes se font une figure de ce qu'elles trouvent. Elles trouvent au moins celles des officiants. Ainsi l'argument d'une fête comporte des personnages, personnages surhumains.

Mais, d'ailleurs, la pluralité des officiants est déjà, pour le rituel de la fête, un principe d'organisation dramatique[1]. Qu'ils s'expriment en paroles et en prières, il y a quelqu'un ou quelques-uns qui prononcent les prières ou qui les dirigent ; le sectionnement social et la hiérarchie séparent et différencient des parties dans le chœur ; mais toute la masse ne fît-elle qu'une même chose, elle ne le fait pas partout de même ; la discipline n'est jamais parfaite ; il y a toujours quelqu'un qui n'est pas en mesure, un choriste qui improvise ; dans l'individu qui s'émancipe apparaît dèjà le soliste que les autres accompagnent et auquel ils répondent. En somme, plusieurs têtes distinctes sont là et plusieurs groupes, entre lesquels pourra se répartir la masse confuse des évocations. Dans l'espace et la pluralité s'analysent et se fixent les images de la fête. Cette répartition des rôles et des valeurs symboliques contient le drame en essence.

Il faut à des gens en fête beaucoup de retenue, beaucoup ou trop peu d'imagination pour s'en tenir au discours

les cérémonies orgiastiques du culte de Dionysos et les faits psychiques qui s'y produisaient, cf. L.-R Farnell, *o. l.*, t. V, pp. 152 sqq , 157, 161 sq., 186, 193. Sur la possession et les fêtes, cf. J.-C. Lawson, *o. l.*, pp. 208, 288, 416 ; la description des fêtes de la mort et de la résurrection du Christ en Thessalie, *ibid.*, p. 573 sqq., fournit un exemple de fête typique et complet.

1. Fr.-B. Gummere, *The beginnings of poetry*, pp. 441, 471. Cf. *Année sociologique*, t. VI, p. 564.

et à la prière. Que le geste complète la pensée, que des anticipations figurées réalisent par avance l'attente, que des masques rendent les dieux présents aux fidèles, le rituel devient représentation et le mythe se joue[1]. Voilà pour l'action ; il n'est pas de fête qui, à quelque degré, n'en comporte.

Quant aux acteurs, ils sont toujours prêts. Des officiants aux plus simples laïcs, chacun se fait un personnage. On revêt des insignes et des oripeaux, on s'endimanche, on se déguise[2] ; de l'un à l'autre la distance n'est pas grande. On se fait et l'on se sent autre ; on a le diable au corps, car l'on est possédé par l'esprit de la fête. Une fête devient aisément mascarade, mascarade éparpillée et désordonnée, mascarade groupée et réglée. Toute coordination de la mascarade en fait une représentation dramatique. Le drame héroïque en est un degré supérieur.

Les personnages du drame festival, quand ils dépassent l'état rudimentaire des génies anonymes, sont des héros plutôt que des dieux. Le divin a plusieurs niveaux. A devenir présent dans les rites, à subir les chances du sacrifice, à coudoyer les hommes dans les fêtes, il doit sinon se séculariser, du moins s'humaniser. Le dieu de la fête n'est pas Dieu le Père, mais Dieu le Fils. Il descend

1. Représentation dramatique du Rapt de Proserpine aux Thesmophories : L.-R. Farnell, *o. l.*, t. III, p. 87, p. 327 ; Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, p. 14 ; P.-M. Moszkowski, *Die Völkerstämme am Mamberano in holländ. Neu-Guinea*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, p. 191, p. 315 sq. : fête de la pleine lune de juillet, noces de la déesse Bimbajo et du dieu Mangossi, danse dramatique. — Ridgeway, *o. l.*, p. 95 : shamanisme et théâtre en Asie centrale, p. 100, etc.

2. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 172 : bacchants à la face plâtrée (τίτανος = Titans, mythe du meurtre du dieu-enfant par les Titans), cf. Nonnus, 47, 733. Sur le déguisement des hommes en femmes, cf. L.-R. Farnell, *o. l.*, pp. 160, 273 (Dionysos), p. 167, (légende de Penthée).

au plan de la vie humaine et se fait homme pour rencontrer les hommes. Or, c'est précisément là qu'agissent les héros. Le héros, forme séculière du dieu, est une sorte de personne divine qui convient à la fois aux drames religieux et aux fêtes. Les fêtes qualifient en héros les personnes divines, qui y sont impliquées. Les dieux des cultes qui se réduisent aux fêtes tendent vers le type du héros. C'est le cas des dieux irlandais ; mais ailleurs qu'en Irlande des héros ont été substitués aux dieux dans le culte des fêtes, ou les dieux s'y présentent en figure de héros [1].

Il faut observer également que le divin des fêtes leur est souvent particulier ; c'est l'esprit même de la fête, qui porte son nom ou quelque autre nom propre [2]; ce sont les esprits divers, ou contraires des parties, des moments de la fête, de ses antithèses, pour ainsi dire, et de ses rôles opposés. Nés sur le plan de la vie humaine, au milieu des hommes, dont ils émanent, il n'y a pas de raison pour qu'ils s'élèvent beaucoup au-dessus d'eux ; s'ils prennent figure et rang dans la hiérarchie des figures divines, l'état qui leur convient est celui des héros, qui sont à la

1. Voir les équivalences exposées par H. Usener, *Göttliche Synonyme*, dans *Rheiniches Museum*, t. LIII, p. 329. Associés héroïques de Dionysos : L.-R. Farnell, *o. l.* t. V, p. 100 (Rhesos) ; p. 168 (Penthée). Dionysos lui-même est un héros, *ibid.*, p. 130 ; voir plus haut p. XII, n. 2.

2. Divinité portant une épithète fournie par le nom d'une fête, L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 120 : Dionysos Θεοδαίσιος (Θεοδαίσια), Προτρύγαιος (Προτρύγαια) ; p. 405, Arès Γυναικοθοίνας (Tegée, fête sacrificielle des femmes) ; cf. p. 129, Ἰσοδαίτης. — Personnifications de la procession : J.-C. Lawson, *o. l.*, p. 23, Περπερία (περιπορεία) nom du personnage représenté dans une procession dont le but est d'obtenir la pluie. Cf. E. Fischer, *Paparuda und Scaloian*, dans *Globus*, 1908, t. I, p. 13 (Roumanie). — Personnifications de dates : l'arrivée de Mars, *Revue des traditions populaires*, 1907, p. 181. — Personnifications de choses sacrées, objets de fête : *Revue des traditions populaires*, 1907, p. 34.

fois hommes et dieux ou démons. Il leur reste, au surplus, toujours quelque chose des acteurs, dans lesquels ils se sont incarnés et avec qui ils se sont en quelque sorte identifiés.

Convenances d'une part, origines de la représentation d'autre part, voilà des raisons au rapport que nous supposons entre les héros et les fêtes. Il en est une autre toute logique.

Une fête a une date et elle est une date. Une date de fête est un élément du temps, qui se distingue des autres par des qualités particulières de telle nature que le sacré peut s'y produire au milieu du profane[1]. L'éternel y touche au temporel. Ce qu'il ne perd pas à ce contact de son éternité est entretenu par des répétitions sans fin. Les points critiques du temps que sont les dates de fêtes forment, les uns par rapport aux autres et par rapport aux autres repères du temps, des systèmes d'éléments homologues, qui sont tenus pour équivalents et qui se répètent les uns les autres autant que faire se peut. Chaque fête reproduit donc une fête antérieure et toute la série des mêmes fêtes un fait unique, mythique.

Cette répétition peut prendre deux aspects, suivant l'importance relative (elle est variable) des idées contradictoires qu'elle concilie, celui de la présence réelle et celui de la commémoration. Dans ce deuxième cas, le fait reproduit par la fête est lui-même situé dans le temps ; c'est un temps fort reculé, mais qui, en fin de compte, tient toujours à l'histoire ; il ne se dépouille pas de ses éléments

1. Hubert-Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, p. 189 sqq. *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie.*

chronologiques ; sa reproduction est avant tout souvenir et rappel. Les personnages dont les gestes sont commémorés, ou censés tels, ayant existé dans le temps et pris place dans la suite de l'histoire, ou du moins on le suppose, ont précisément des caractères essentiels qui, entre les personnes divines, distinguent les héros.

Certes, il y a des fêtes qui évoquent les héros, comme tous les autres morts, pour qu'ils viennent prendre leur part des dons que leur réserve le culte ; mais s'ils assistent spirituellement à la récitation ou à la reproduction de leurs actes héroïques, c'est en auditeurs ou en spectateurs ; ils ne refont pas eux-mêmes leurs gestes mémorables et ne subissent pas une deuxième fois leur destinée tragique. La présence réelle est le fait des dieux. La commémoration est l'indice des fêtes de héros. Ainsi s'établit, par rapport aux fêtes, entre les dieux et les héros une distinction comparable à celle que nous avons déterminée par rapport aux sacrifices. Les dieux, qui s'imposent à la dévotion ailleurs que dans les fêtes, y descendent en pleine réalité[1]. Les héros, dont le culte est plus rare et plus concentré aux fêtes, y sont célébrés en figure. L'histoire du dieu est une description ; c'est un mythe à proprement parler. Celle du héros est une tradition, un on-dit du passé ; c'est une légende. La permanence, l'infinité du divin n'appartiennent qu'aux dieux[2]. Les héros sont du divin de circonstance, discontinu et fini. Le dieu est un faisceau d'énergies vir-

1. J.-C. Lawson, *o. l.*, p. 573 : « Happening to be in some villagé of Eubœa during Holy Week, he had been struck by the emotion which the Good Friday service evoked : and observing the next day the same general air of gloom and despondency, he questioned an old woman about it ; whereupon she replied : « Of course I am anxious : for if Christ does not rise to morrow, we shall havé no corn this year. »

2. K. Breysig, *o. l.*, p. 7.

tuelles. Le héros est un geste qui s'est fait une fois et s'est fixé comme symbole.

La ligne de partage entre les deux espèces est donc théoriquement très nette. Dans la pratique elle l'est moins. Les fêtes présentent de subtiles combinaisons de représentation réelle et de commémoration. Les fêtes chrétiennes, par exemple, commémorent les faits de la vie du Christ et réalisent sa présence dans un sacrifice qui renouvelle indéfiniment sa passion, ou bien réunissent la célébration de la messe à la commémoration des saints. Il y a toujours une part de commémoration dans les fêtes et par conséquent une place de héros. Mais la commémoration pure ne contente pas les fidèles des héros. Ils éprouvent le besoin de les rapprocher d'eux pour leur rendre de la réalité et de rafraîchir, pour ainsi dire, leur idéal héroïque ; ils le rajeunissent en général en le changeant [1]. Par ce procédé tout à fait analogue à celui qui a fait remplacer des héros anciens par de plus récents, des dieux ont été transformés en héros ; pour vivifier la notion de leur présence et de leur réalité, on les a humanisés et rajeunis. Les dieux des fêtes tendent au type du héros ; mais les héros ne s'écartent jamais tout à fait des dieux. On peut dire que le type du héros convient par excellence aux dieux des fêtes. Le plan de la vie humaine et celui des activités divines se rencontrent dans les fêtes ; les héros se trouvent à l'intersection, représentants de l'un, instruments des autres, symboles divins des sociétés. Ainsi les fêtes donnent lieu à la formation de personnages qui, réunissant le divin et l'humain, sont des héros. D'autre part, une fois la notion de héros

1. Hubert-Mauss, *o. l.*, p. 193.

constituée, comme celle de dieu, elles ont été un terrain favorable à ces croisements du mythe divin et de la légende héroïque, sur lesquels l'attention s'est souvent portée[1].

* * *

Il y a des fêtes qui commémorent effectivement des événements historiques. Entre cette commémoration effective et la commémoration conventionnelle d'événements mythiques la différence originelle s'efface toute seule. Les héros mythiques, commémorés gratuitement, rejoignent les héros historiques. La différence de leur origine n'entraîne pas entre les uns et les autres différence de fonctions. Assez de légende, de mythe et de religiosité s'accumulent bien vite autour des faits et des personnages historiques qui sont objets de fêtes, pour que les uns n'aient rien à envier aux autres. En revanche, les héros historiques ont prêté aux héros mythiques un peu de leur objectivité.

D'autre part, les rites à efficacité positive et pour ainsi dire physique, dont on peut supposer qu'ils ont fait le noyau primitif des fêtes qui n'ont pas été dans le principe destinées à célébrer des exploits réels, ont été débordés par le mythe, quand elles sont devenues des fêtes de héros ; le but positif a été dépassé par la représentation[2]. Celle-ci est devenue à elle-même sa propre fin. C'est précisément ce

1. E.-B. Tylor, *Primitive Culture*, t. I, 3e édit., p. 343 sqq.

2. Plutarque, *Solon*, 29 : Solon proteste quand Thespis lui confesse le caractère purement représentatif de ses pièces. Cf. W. Ridgeway, *o. l.*, p. 58.

qui s'est passé dans les fêtes commémoratives. On y représente pour représenter. Mais, si la partie de la fête qui met en scène le héros arrive à n'être plus que représentation et jeu, le héros lui-même se réduit en représentation pure ; il est, en tout et pour tout, *dramatis persona*. De là vient que tant de héros sont des personnages de théâtre, dont l'histoire se décompose en situations, l'être en attitudes et en gestes et dont le caractère, que rien d'autre n'a dû déterminer, se compose, par contre, en caractère dramatique. Les types moraux que le drame a mis en scène ont pu se loger sous des masques vides de héros.

Il ne suffit même pas de dire que la représentation dramatique de faits héroïques déborde le rituel positif de la fête Elle constitue elle-même un rite distinct. C'est en tout cas un élément de surcroît, ajouté aux autres parties de la fête. Il est indépendant de celles-ci et finit par l'être de la fête elle-même. Quelque nécessaire qu'on puisse la supposer à l'origine, la relation du héros et du drame, du mythe et de la fête apparait, à prendre l'ensemble des faits, comme assez lâche. Les fêtes changent de mythe[1]. Les mythes changent de fêtes et l'on sait que les fêtes à représentations dramatiques ont admis d'autres drames que ceux dont leurs propres héros étaient les sujets. Elles demandaient des représentations, mais la pièce représentée leur était indifférente. Cette autonomie relative du drame à l'égard de la fête a été certainement en Grèce la condition de son essor définitif. Les héros y ont gagné. Ils ont bénéficié de l'expérience humaine et de la réflexion que les hommes ont portée sur eux-mêmes dans leur travail littéraire.

1. Exemple : L. R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 191.

L'héroïsation se produit au cours d'un processus, qui s'achève avec le développement du drame. Il commence en religion et se termine en esthétique. Dans cette évolution de la représentation dramatique et de la fête, le héros, être religieux, s'est donc rapproché, jusqu'à le rejoindre, du héros littéraire. Ce n'est pas dire qu'ils fussent identiques dès l'origine, que le premier ne fût pas solidement implanté dans la pratique religieuse, ni même qu'il soit complètement ou rapidement sorti de la religion. Pour pratique que soit la religion, la représentation pure y a sa place et elle est grande. Laisser en dehors de la religion le mythe, quand il n'est pas uniquement employé à nourrir la piété et à donner un sens au rite, nous paraît non seulement rétrécir la religion, mais l'appauvrir. Un insatiable besoin de réalité, mais aussi un irrépressible besoin de fantaisie la mènent. Tous deux d'ailleurs se contentent à bon marché; mais, en religion, comme dans l'ensemble de la vie humaine, l'imagination devance l'activité positive et finit par lui donner des objets.

La religion ne se passe pas d'imagination, mais l'imagination qui la sert est religieuse. L'exemple des héros est précisément fait pour montrer que, quand la représentation s'est émancipée, le mythe garde assez de valeur pratique pour suppléer à ce que l'appui du rite ne lui donne plus. En se déliant de tout rapport direct et spécial avec certains rites, certaines fêtes, certaines notions et certains besoins religieux, la représentation du héros ne perd pas d'un seul coup toute espèce de sens, de contre-partie sentimentale et morale. Elle n'est jamais un simple jeu d'imagination, dénué d'intérêt et de portée pour ceux qui s'y livrent.

image lumineuse qui surgit d'obscures réflexions, elle est un pôle d'attraction pour les pensées flottantes et les sentiments confus ; elle est aussi un principe d'action[1]. On peut dire des héros, comme des saints, que leur vie est édifiante, édificatrice de valeurs qui ne sont pas les mêmes, mais que les religions n'ont pas dédaignées. Le spectacle de leurs faits et gestes donne des exemples efficaces d'énergie, de courage, de bon cœur, même de bonne humeur et de gaillardise. La fête à laquelle les fidèles prennent part est une source de bienfaits moraux, parmi lesquels il faut compter, au minimum, le réconfort et la distraction[2].

Symboles divins des sociétés, acteurs idéaux de leur histoire, modèles de mérite, exemples de vertu, types moraux et caractères, les héros ont passé par échelons du héros de la religion à celui de la littérature, dans l'évolution du drame et de l'épopée qui procèdent des fêtes. Tous les héros, à quelque degré que ce soit, étant des symboles et des types, aident les hommes et les groupes d'hommes à prendre conscience d'eux-mêmes. A chaque échelon, leur représentation garde toujours une sorte de valeur pratique, dont la religiosité ne varie et ne s'atténue qu'insensiblement. On ne saurait marquer le point où elle s'abolit tout à fait. Dans l'étude des héros, comme dans celle des fêtes, la part de la religion et celle de l'esthétique ne peuvent à aucun moment être exactement dosées.

Mais, dans la mesure où il tend vers le héros historique et surtout vers le héros de roman, le héros s'éloigne

1. H. Jacobi dans Hastings, *o. l.*, p. 659, du sentiment de *bhakti* appliqué au héros. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. IV, p. 65 sqq.

2. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 537 sqq.

du dieu. Ils se spécialisent chacun dans leur sens et se font chacun leur domaine. Au dieu, les forces cosmiques; au héros, l'ingéniosité, la valeur et la misère humaine. Ils diffèrent comme le mythe et la légende. L'un se dirige vers la métaphysique; l'autre penche vers l'histoire et le conte. Nous sommes portés à croire que c'est un penchant de nature. Nous ne connaissons en effet l'histoire des héros que par des drames, des épopées ou des récits qui sont des résumés d'épopées ou des drames en puissance. Cette affinité des héros avec la littérature s'explique, s'il est vrai que les fêtes, qui ont fait appel à ses essais informes, réunissent les conditions dans lesquelles a pu se former la notion de héros et se déterminer ses caractères, si tout au moins son développement est en étroite relation avec elles. Mais nous ne saurions dire que tous les héros procèdent des fêtes. Nous croyons seulement que les héros des fêtes sont les plus vivants, les plus colorés, les plus populaires et les plus typiques, que les fêtes constituent des circonstances éminemment favorables à leur représentation et que l'exemple fourni par les fêtes est celui qui explique le mieux comment les sociétés se sont pourvues de héros. C'est dans les fêtes, où elles se concentrent, qu'elles peuvent se donner la plus complète représentation d'elles-mêmes sous les espèces de leurs emblèmes[1]. Le rôle que tiennent par exemple les totems dans les fêtes des sociétés australiennes a été naturellement dévolu aux héros par les sociétés qui peuvent se reconnaître en eux.

1. Par exemple les fêtes de métiers : χαλκεῖα. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V, p. 378. Sur la concentration de la vie sociale irlandaise aux fêtes, cf. O'Curry, *Manners and Customs*, t. II, p. 44; t. III, p. 542 sq.

IV

Nous avons dit quelle place la tragédie grecque faisait à des scènes funéraires. Pourquoi d'ailleurs l'imagination des hommes s'est-elle complue à se représenter la mort des héros? De leur existence dramatique c'est toujours le principal épisode. Le fait se comprendrait si, par une nécessité de nature, le héros devait figurer comme victime dans un sacrifice réel ou idéal. Les héros du drame saisonnier, que l'on a supposé à l'origine de la tragédie, meurent parce que ce qu'ils symbolisent souffre ou disparaît; leurs triomphes sont temporaires et, en fait, les héros des fêtes saisonnières triomphent moins qu'ils ne pâtissent[1]. Mais, si l'héroïsation est indépendante de tout rituel dont un incident puisse être représenté par la mort du héros, pourquoi donc le héros meurt-il? Les héros qui n'ont pas vécu meurent à l'image de ceux qui sont morts, parce qu'ils revêtent leur condition humaine. Sans doute. Mais ils pourraient mourir sans bruit et passer. Non pas. Leur mort, fût-elle tranquille, n'est jamais banale. Elle a toujours quelque chose de singulier, de surprenant, de tragique ou d'édifiant qui attire l'attention. Souvent elle a le caractère d'une épreuve. On nous dit que les héros devaient passer à l'épreuve. Mais pourquoi fallait-il qu'ils y succombassent?

La mort du héros est un élément de sa définition. En Grèce, son sanctuaire est un tombeau; son culte, un culte

1. La comparaison du coucher du soleil à la mort a fait traiter le dieu solaire en héros : J. Rhŷs, *Celtic heathendom*, p. 383 sqq., *The sun hero*. Cf. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, t. IV, p. 51.

funéraire, où il reçoit les services qui sont dus aux morts. En Irlande, les fêtes, fêtes de héros, avaient pour théâtre des cimetières ; elles se célébraient entre des tumulus funéraires, parmi lesquels se trouvait la tombe du héros ou de l'héroïne dont elles commémoraient la mort. On ne court aucun risque à généraliser. Il est vrai qu'un grand nombre de tombeaux héroïques ont été usurpés ou vides. Il y en eut de supposés. En Irlande, chaque tertre, chaque butte naturelle ou artificielle est un *sidh*, c'est-à-dire, en fin de compte, un tombeau, et les personnages dont les noms s'y attachent sont des héros. Qu'il y ait eu des héros imaginaires et mythiques, on en tombe d'accord. Mais que les héros en général aient été représentés comme des morts, le fait n'est pas contesté. Or c'est la représentation qui importe. Héros et morts sont notions qui s'appellent ; culte des héros et culte des morts sont choses connexes et qui varient ensemble[1].

Il en est encore d'autres preuves. En Grèce, par exemple, on constate que tous les dieux qui évoquent en quelque façon l'idée des morts, par la position de leur sanctuaire, par leur habitat, par leurs attributions, leurs aventures ou leur mode d'action se rapprochent des héros ou peuvent compter parmi eux ; tels sont les dieux chthoniens, tels sont les dieux guérisseurs, qui révélaient leurs secrets par le songe, comme les morts, et les dieux de la possession[2].

Quant aux personnages, probablement exceptionnels, dont l'héroïsation semble avoir devancé la mort, ou bien la mort est passée si près d'eux qu'ils en sont restés touchés,

1. A.-C. Haddon, *Heroes and hero-gods*, dans Hastings, *o. l.*, t. VI, p. 636.

2. J. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek religion*, p. 323 sqq.

comme les martyrs épargnés[1], ou bien ils sont morts par figure, morts au monde. M. Czarnowski incline à considérer l'héroïsation comme une sorte d'initiation[2], dont la mort était l'agent ordinaire mais qui pouvait faire défaut ; nous croyons en effet, pour prendre un exemple, que l'initiation compliquée des compagnons de Finn était de nature à les héroïser avant la lettre[3] ; or, quand on a voulu représenter l'initiation ou l'expliquer en termes de langage courant, on a généralement recouru à la figure de la mort et de la résurrection. Enfin, à l'intime relation des héros et des fêtes conviennent leurs caractères de morts, car les fêtes sont des dates du culte funéraire et, s'il est des esprits dont la part qu'ils prennent aux fêtes soit expressément mentionnée, ce sont les esprits des morts[4].

Mais serait-ce la mort qui, en fin de compte, héroïserait et n'avons-nous pas fait fausse route en cherchant d'un autre côté? Un tombeau, un nom, une date, un geste mythique, voilà la substance d'une légende et d'un culte héroïque. Cette réunion d'éléments procède-t-elle de la mort? Le héros est-il à proprement parler un mort puissant, un mort *à mana*? La notion de mort puissant contient-elle en substance tout ce que développe celle du héros[5], celle de mort, tout ce que suppose celle de mort puissant? Au

1. E. Lucius, *Anfänge des Heiligenkults*, p. 61 sqq.

2. Czarnowski, p. 183, 197.

3. Cf. Ch. Squire, *The mythology of the British Islands*, 1910, p. 297.

4. O. Schrader, *Aryan religion*, dans Hastings, *o. l.*, t. II, p. 25. P. Haupt, *Purim*, p. 19. Hans Schmidt, *Jona*, p. 111. Cf. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 140 : Und unter den Götterkulten sind es vornehmlich jene, in denen Seelenkult und Jenseitsvorstellungen zusammengeflossen sind, in denen sich die Motive zu dieser dramatischen Weiterbildung der liturgischen Handlungen zusammenfinden.

5. Cf. E. Rohde, *o. l.*, I, p. 146 sqq. ; Lucius, *l. l.*, p. 20.

premier examen, le mort paraît être l'original du héros, le mort ou l'ancêtre. Telle est, semble-t-il la réponse des faits à la question que nous posions.

*
* *

Il y a morts et morts. Les héros sont des morts d'une nature particulière qui les sauve de l'oubli où tombent les autres morts. Ce sont des morts qui ne meurent pas. Partout les morts s'éloignent des vivants en troupes d'ombres pâles et anonymes[1]. Même là où la croyance à la vie future est la mieux assurée, la mémoire des générations passées s'efface vite. La rude personnalité des héros épiques se détache en traits violents sur ce fond terne. Ce n'est pas le souvenir d'une énergie éteinte qui s'attache à leur nom, mais une image toujours présente et toujours rafraîchie. Quand le héros est représenté sur le plan des autres morts, le contraste qui heurte sa faiblesse de mort à son éminente dignité de héros est choquant et pathétique. « Comme j'aimerais mieux, dit Achille, travailler la terre aux gages d'autrui, chez un pauvre paysan, à la huche mal garnie, que de régner ici, comme Hades, sur les morts[2] » Achille ne sait rien des siens et ne peut rien pour eux. A la vérité, les hommes ont demandé aux héros les mêmes services qu'aux autres morts, quand ceux-ci ne sont pas encore oubliés. Les morts, qui tiennent aux deux mondes, sacré et profane, sont en position d'en rendre ; c'est la contre-partie des soins religieux dont ils sont l'objet[3]. Ils ont des vues

1. K. Breysig, *o. l.*, p. 177.
2. Homère. *Odyssée*. XI, 490 sqq.
3. Oracle de héros : E. Rohde, *o. l.*, t. I, 189 sqq.

sur l'au-delà : on les consulte. Ce sont des forces désintégrées, disponibles, mais non pas indépendantes, dont les vivants peuvent contrôler l'application, s'ils ont le moyen de s'en saisir. Mais on a remarqué que les héros, à ce point de vue, n'excellent pas parmi les morts et ne justifient pas le culte exceptionnel qui leur est rendu[1]. S'ils l'emportent sur les autres, ce n'est pas par leur pouvoir, mais par l'appel plus fréquent qui y a été fait ; c'est par le souvenir qui s'attache à eux et les désigne aux solliciteurs.

Le souvenir même de leur vie terrestre est le plus clair de leur vertu. C'est parce qu'ils ont servi les leurs de leur vivant qu'ils ne cessent de leur prêter l'aide la plus efficace. La puissance bienfaisante qui leur reste est celle de leur mythe. Ils ont une force d'exemple et de réconfort, et l'on pense moins à la condition et aux dons surhumains de leur âme immortelle que l'on ne se rappelle leurs gestes de vivants. Quand les ombres de ses compagnons achéens eurent épuisé le peu de vie qu'elles avaient retrouvé au sang du sacrifice, Ulysse vit défiler d'autres ombres[2], celles de héros plus anciens ; Minos, un sceptre à la main, jugeait les morts ; Orion chassait encore sur la plaine d'asphodèle les bêtes qu'il avait tuées ; Tityos, Tantale, Sisyphe, dans leur attitude consacrée, se détachent sur le fond d'oubli en bas-reliefs ; l'ombre d'Hercule tire de l'arc[3] ; mais Hercule lui-même n'est pas là, vivant en liesse avec les dieux immortels, soustrait à la mort ou réellement divinisé.

Mais il y a d'autres héros, dont on a attendu des secours

1. K. Breysig, *o. l.*, pp. 6, 177.
2. Homère, *Odyssée*, XI., 568 sqq.
3. *Ibid.*, 601, sqq.

positifs, sans qu'ils fussent pour autant assimilés aux dieux. Arthur en est un; mais il n'était pas mort et pouvait revenir[1]. A Castor et Pollux, auxquels la mort laissait des congés, Grecs et Latins ont su gré, en plusieurs occasions, de retours opportuns et d'une aide efficace[2]. Le cas d'Arthur n'est pas plus exceptionnel chez les Celtes que celui d'Hercule chez les Grecs[3]. Nombreux sont les héros, et particulièrement en Irlande, qui ont échappé à la déchéance de la mort; leur mort est une transgression des portes interdites; c'est ce qui en fait l'éclat digne de mémoire; ils sont entrés vivants dans le monde des morts; mais ils y vivent ; il en est même qui savent en revenir[4].

En somme, si l'activité posthume des héros se distingue de celle des autres morts, c'est par des actes de vivants, dont ils sont crus capables pour avoir vaincu la mort. S'ils ont, en tant que morts, des mérites spéciaux, c'est par ce que leurs reliques, quand il en reste, conservent encore de leurs vertus et de leur force, c'est-à-dire de leur vie[5]. Le culte des héros comporte un culte de reliques et le culte des reliques est un culte de puissances présentes. Mais ils vivent toujours en quelque manière par le souvenir et le mythe. Honorés comme morts, le fait de la mort, n'ajoute rien aux raisons essentielles qui leur font rendre un culte. Leur prestige ne devrait rien à la mort, si celle-ci n'achevait les épreuves qui les consacrent; leur pouvoir surna-

1. J. Rhŷs, *Celtic folk-lore*, p. 493 sqq.

2. Sur la légende de la bataille du lac Régille, cf. G. Wissowa. *Religion und Kultus der Römer*, p. 216.

3. Rhesos : Euripide, *Rhesos*, 970 sqq. L.-R. Farnell, *o. l.*, t. V. p. 100.

4. A. Nutt-K. Meyer, *The voyage of Bran*, 1895. 2 vol.

5. Fr. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum*, I, 1909, cf. *Année sociologique*, t. XII, p. 247.

turel y perd ; celui des autres morts y gagne. Ce sont évidemment des morts puissants, mais en vertu de leur vie, par la ténacité de celle-ci[1] et non pas parce qu'ils possèdent d'éminentes qualités de morts. Il est fort exact que les héros sont des morts, mais c'est ce qui les différencie des morts qui en fait des héros. Ce n'est pas la mort qui les héroïse. La considération qui s'attache au héros ne procède pas de celle qui a pu entourer de craintes, de respects et de soins les âmes immortelles des hommes, quels qu'ils soient.

On lit dans l'*Ynglinga Saga* que, le dieu Frey, qui régnait sur la Suède, étant mort, sa famille le cacha dans un tumulus construit en manière d'habitation et dissimula sa mort aux Suédois jusqu'à ce que ceux-ci fussent rassurés sur les conséquences de sa disparition par une continuité de bonnes récoltes[2].

Ce récit donne l'exacte mesure de ce que valait un héros mort. Les héros sont de ces personnages dont on ne peut pas croire qu'ils meurent ou dont la mort, n'étant jamais escomptée, est une éternelle surprise, éternellement déplorée. Les heureux, les puissants et les forts sont naturellement l'objet de pareils sentiments. La croyance à l'immortalité de l'âme triche avec la mort, par laquelle sont inopinément brisées des vies qui devraient continuer. L'immortalité des chefs a précédé celle du commun[3]. Voilà pourquoi les héros vivants ou immortels surnagent entre les morts.

1. K. Breysig, *o. l.* p. 177.

2. *Ynglinga Saga*, XII, dans *The Saga Library*, t. III, p. 22. Cf. M.-E. Seaton, dans Hastings, *o. l.*, t. VI, p. 667. Frey se présente dans ce passage comme une sorte de roi-dieu.

3. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 392.

*
* *

Mais la notion de la mort n'est pas une notion claire, simple et partout la même. Discourir en général sur la représentation de la mort et des morts sans les définir est à peine légitime. Elles présentent des variantes, dont les affinités avec la représentation des héros méritent d'être prises en considération. M. Czarnowski s'y est arrêté.

L'*Ynglinga Saga* ajoute que, lorsque les Suédois ont connu la mort de Frey, ils se sont gardés de brûler son corps, selon l'usage, mais l'ont conservé dans le tumulus, pour l'avoir près d'eux[1]. Si la notion de la mort est hésitante et incertaine, elle est constante en un point. Nulle part on ne s'est représenté la mort comme un départ brusque et définitif[2]. A son premier coup, la vie s'attarde encore autour du cadavre. Partout on s'est imaginé un état passager de demie mort, qui dure ou peut durer tant que n'est pas achevée la décomposition cadavérique. A ce premier stade de la mort correspond une première série de rites funéraires, veillée funèbre, sépulture provisoire, etc.

On verra que M. Czarnowski assimile la condition des héros irlandais à cet état intermédiaire entre la vie et la mort par lequel passent tous les morts, mais qui se prolongerait pour eux indéfiniment. Il en donne des exemples significatifs[3]. D'autre part la Grèce, pays à héros, est un

1. *Ynglinga Saga*, XIII, *l. l.*, p. 29.

2. R. Hertz, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, dans *Année Sociologique*, t. X., p. 48 sqq.

3. Czarnowski, p. 159. O'Curry, *Manners and customs of the ancient Irish*, t. I. p. CCCXXI.

pays à vampires[1]. Les vampires, tantôt dangereux et méchants, tantôt bienfaisants et malheureux, sont des morts qui ne sont pas morts tout à fait : leur corps n'a pas pu se décomposer comme il faut, soit que les rites funéraires n'aient pas été complètement exécutés à leur égard, soit qu'ils aient manqué leur effet ; leur âme n'a pas quitté leur corps. Or, plusieurs exemples, souvent cités, montrent que la croyance des Grecs incorporait l'énergie posthume des héros à leur dépouille mortelle. Lorsque Clisthène, tyran de Sicyone, dont il a été question plus haut[2], voulut faire échec au pouvoir que le héros argien Adraste était encore capable d'exercer sur sa ville, il y fit apporter les restes de son ennemi particulier, Mélanippe, fils d'Astacos. La tradition grecque relative aux héros conserve le souvenir d'un temps où les prédécesseurs des Grecs historiques n'incinéraient pas les morts, mais les inhumaient dans des tombeaux qui étaient des chambres funéraires[3]. Les tombes héroïques, en Grèce, étaient des θόλοι, c'est-à-dire des chambres voûtées, des tombes mycéniennes, des habitations des morts, comme les grands tombeaux mégalithiques d'Irlande, qui étaient les palais de *Tuatha dé Danann*. En somme, tandis que l'on s'efforçait, pour la grande masse des morts, de faciliter, de hâter la désappropriation du corps, le départ de l'âme, on pensait, semble-t-il, l'avoir empêché pour les héros.

Ce rapprochement de faits, s'il est légitime, fournit une solution de la difficulté énoncée plus haut. On s'expliquerait de la sorte que les héros conservassent après la mort

1. J.-C. Lawson, *o. l.*, p. [illegible] sq., 412 sqq.
2. Voir plus haut, p. [illegible], n. 1.
3. W. Ridgeway, *Early age of Greece*, p. [illegible] sqq.

leurs qualités de vivants, en y gagnant quelque liberté d'action, un peu de mystère et de surnaturel. Ils entreraient d'ailleurs logiquement et régulièrement dans la classification des morts. Ce sont des morts qui, pour une certaine raison, n'ont pas dépouillé leur âme. La raison vaut-elle plus que l'effet? Peut-être. En tout cas, c'est au tombeau, à la relique, suggérant l'idée qu'une vie latente y est enfermée, capable de se réveiller avec sa puissance, que s'adressent en fin de compte la révérence et le culte. L'entretien, le service et l'usage de cette puissance assoupie font l'objet et la raison de celui-ci.

Toutefois, nous n'avons pas comparé sans scrupule à des corps de vampires les reliques de héros. Quand Cimon rapporta à Athènes celles de Thésée, c'étaient des os bien secs. Les morts des maisons funéraires, comme les momies égyptiennes, avaient passé par tous les degrés du rituel purificateur qui achève le stage des morts. La comparaison proposée entre la condition posthume des héros et l'état premier de la mort vaut certainement comme figure, nous sommes moins sûrs qu'elle vaille comme raison, au moins comme raison générale de l'héroïsation.

Mais, dans un cas aussi complexe, nous n'en sommes pas à un facteur près. M. Czarnowski explique en effet fort ingénieusement d'une autre façon, par l'idée que les Celtes se faisaient de la mort définitive, non seulement les espérances de salut qu'ils attachaient aux héros, mais l'aptitude générale de ceux-ci à remplir un nombre indéfini de fonctions divines. Les héros, selon les Irlandais, sont capables de revenir sur terre en se réincarnant. Or toutes les âmes indifféremment peuvent se réincarner. La mort les rend disponibles. C'est sous cette forme que les Irlandais ont conçu la vie

d'outre-tombe. Elle remplit un réservoir de vie que sans cesse vident les naissances. Le pays des morts est le berceau de la vie. Les âmes en sont sorties, par troupes à l'origine, puis une à une, pour peupler la terre des vivants. Cette représentation d'une immortalité qui se déroule en réincarnations est apparemment en contradiction avec celle d'une survie et d'une mort incomplète que nous venons d'examiner, car la transmigration ne peut commencer qu'au moment où la mort a produit toutes ses conséquences et quand le corps est complètement désaffecté. Mais il ne faut pas s'arrêter à cette contradiction; toutes les notions religieuses en comportent et en concilient. Celle des héros paraît s'accommoder d'une pareille représentation de la mort et de ses conséquences. L'immortalité commune des morts est alors la raison et la condition de leur propre immortalité. Même, la mort qui les consacre dans l'épreuve où ils succombent, les met en mesure d'exercer plus efficacement leur vertu après une autre naissance. D'ailleurs, les âmes ne se distinguent en aucune façon, ni dans l'autre monde où elles doivent affluer, ni dans ce monde où elles s'agitent, des autres esprits et, en particulier, de ceux qui circulent en troupe invisible dans les fêtes. Le réservoir des uns et des autres est le même et fournit à tout indifféremment; les mêmes esprits deviennent, selon les hasards de leur affectation, dieux, héros ou simples mortels. Ainsi le roi irlandais Mongan passait pour être à la fois la réincarnation du héros Finn et du dieu Manannan[1]. La synthèse des principes contradictoires qu'enveloppe la nature héroïque se trouve réalisée dans de pareilles conditions. Ce passage d'un même

1. Czarnowski, p. 166 sqq. A. Nutt-K. Meyer, *Voyage of Bran*, t. I, p. 199 sqq.

esprit à travers une pluralité de fonctions, qui le mènen du gouvernement de la nature à celui d'une tribu, en lui donnant le moyen d'y ramifier indéfiniment sa parenté, explique d'une façon concrète quelle est par rapport à une société la position du héros[1]. Par lui elle a prise sur le monde où elle vit, sur lui est fondée l'autorité qui la gouverne et de lui émane la force sur laquelle elle compte, car, si elle se représente une âme de héros se réincarnant parmi elle, c'est dans le chef qu'elle la reconnaît ; en un mot elle peut se résumer en son héros comme en son chef et son représentant envers les dieux et envers les hommes. La mort n'y contrevient pas ; elle ne fait que diversifier les liens qui rattachent le symbolisé au symbole.

Nous venons de raisonner comme si les réincarnations avaient été censées se produire dans un cercle de parenté étroitement tracé[2]. Si quelque esprit de fantaisie a présidé à la représentation des réincarnations, le cercle ne s'en est pas trouvé indéfiniment élargi, car il ne s'agissait toujours que de l'Irlande. Mais au moins les héros et les autres morts ne sont plus séparés, dans cette conception, par des différences irréductibles ; les premiers ne se distinguent que par un indice d'excellence. La discordance pathétique, où se sont heurtées quelquefois la représentation de la mort et celle du héros, semble être aplanie. La difficulté a disparu, mais par omission ; les morts ne comptent plus ; il n'y a plus que des esprits parmi lesquels ceux qui reçoivent un culte sont des héros, à moins que ce ne soient des dieux.

Malheureusement ce moyen de réduire les héros aux morts ne nous est pas donné partout. La croyance à la

1. *Voyage of Bran*, t. I. p. 42 sqq ; t. II, p. 1 sqq.
2. Exemple des *Hui Amalgada*, cf. Czarnowski, p. 159.

réincarnation des âmes n'est pas commune à toutes les sociétés qui ont eu des héros. La Grèce s'en est passée. Mais en outre la même difficulté reparaît d'un autre côté ; car nulle théorie de l'au-delà ne dépouille plus complètement les morts de leur humanité et de leur individualité que celle dont il vient d'être question ; nulle ne fait mieux comprendre que les morts, comme pour les Grecs, deviennent normalement des δαίμονες, des *genii*, des forces anonymes dépourvues d'attributs permanents[1]. Or, pour les Irlandais, les héros, les dieux aussi, mais on a vu qu'ils se ressemblent, conservaient à travers leurs réincarnations le souvenir de leur nom et de leur caractère. C'est à notre avis un trait irréductible et spécifique. Δαίμονες et ἥρωες sont deux noms et deux espèces. Toutes deux sont alimentées par la mort. Le fait pur et simple de la mort ne qualifie pas les héros. Tout au contraire, il faut demander à leur caractère de héros la raison de la ténacité avec laquelle leur âme doit demeurer attachée à leurs restes mortels et leur nom à leur âme. Il s'agit, cela va sans dire, des héros typiques, par rapport auxquels se définit par reflet la valeur des autres, et dont il reste autre chose qu'un culte et un monument. Car, là où sont développés les cultes héroïques, il en est une foule que rien ne distingue, pas même un nom, du reste des morts obscurs et oubliés.

*
* *

N'est-ce pas à titre d'ancêtres que les héros ont été pourvus par l'imagination des leurs de ces dons qui les

1. H. Usener, *Götternamen*, p. 253 sqq.

distinguent des autres morts [1] ? Nous avons en effet admis que les sociétés à base de parenté sont favorables au développement des cultes héroïques. Les ancêtres font aisément figure de héros. Mais réciproquement des familles se sont arrogé par libre choix comme ancêtres des héros disponibles. C'est ainsi qu'un grand nombre de familles grecques faisaient remonter leur origine à Héraklès [2], par désir de s'illustrer sans doute ; sans doute aussi pour avoir oublié leurs ancêtres véritables, car, là même où le culte des ancêtres est pratiqué, il ne réussit à sauver la mémoire que des plus prochaines générations. On a indiqué plus haut que les principaux d'entre les héros n'avaient avec leurs associés humains qu'une parenté de médiocre aloi. Ce sont d'ailleurs ceux des groupes les plus larges, où la paternité de l'ancêtre ne peut être qu'une paternité symbolique. Placés en tête des généalogies dont les branches moyennes sont tombées, les héros s'y dressent comme des figures emblématiques. C'est moins par le sang que par les armes qu'il sont les chefs de la parenté [3]. Le héros ancêtre d'une famille ou d'un clan est celui dont ils tiennent leur blason. Tel Magennis, ancêtre de Conall Cernach, l'un des compagnons de Cuchulainn. C'était de lui que venait l'insigne de la main rouge, qui s'est perpétué. Dans une course, qui avait pour prix l'attribution d'un territoire disputé par deux tribus rivales, Magennis, près d'être battu, s'était coupé une main et de l'autre l'avait jetée au but [4].

1. H. Usener, *Stoff des griechischen Epos, l. l.*, p. 19.

2. P. Friedländer, *Herakles*, p. 139.

3. J.-F.-M. French, *Prehistoric faiths and worship : XI, Irish tribal badges*, p. 165. P.-W. Joyce, *A social history of ancient Ireland*, t. II p. 190 sqq.

4. O'Curry, *Manners and customs*, t. III, p. 265.

La qualité de héros domine celle d'ancêtre, chez les personnages qui les possèdent toutes les deux, comme leur condition de héros domine leur condition de mort. Elles étaient au surplus parfaitement distinctes[1]. On pourra dire que l'une procède de l'autre, mais laquelle? Bien loin qu'il soit évident que le culte des héros dérive du culte funéraire ou du culte ancestral, il est vraisemblable qu'ils soient l'un et l'autre une extension du culte des héros[2].

*
* *

La nature des héros s'exprime dans l'ensemble de leur légende. Si la mort y ajoute quelque chose de capital, c'est par ses circonstances. Chaque fois qu'elles sont rapportées, elles sont en effet telles, qu'elles rehaussent la légende. M. Czarnowski le dit très exactement : la mort des héros a une portée sociale[3]. Elle apparaît comme un sacrifice ou comme une sanction, comme un exemple ; elle est violente, rituelle, exceptionnelle, magnifique. Si la mort entre pour sa quote part dans la représentation des héros, elle ne contribue à les qualifier qu'à la condition d'être une mort de héros. Pour conclure ce débat, nous ne croyons pas que la notion de héros résulte de l'adjonction d'un déterminatif à la notion de mort, mais que la mort est un adjectif aux autres éléments de cette notion.

1. Platon, *Lois*, 717 *a*, distingue cinq catégories d'êtres, auxquels se rendent des honneurs divins, dans l'ordre suivant : dieux olympiens dieux chthoniens, demons, heros, dieux ancestraux, (θεοί πατρῷοι).

2. J.-E. Harrison, *Prolegomena*, p. 350 sqq. Cf. L. H. Gray, dans Hastings, *o. l.*, t. VI, p. 662, sur l'evolution d'un culte de héros en culte des *fravashis*.

3. Czarnowski, p. 179.

C'est ce qui apparait assez clairement dans le cas des héros, fort nombreux, qui font fonction de génies locaux[1]. Une chanson ne saurait évoquer deux jeunes gens qui se rendent ensemble au bord d'un lac, sans conclure qu'ils s'y sont noyés. C'est une nécessité logique. La mort fixe l'esprit, elle arrête le héros ou le dieu dans sa course, là où son image doit rester attachée.

Mais de plus il semble qu'il y ait une convenance pour ainsi dire esthétique entre la qualité des héros et le sort final qui leur est imaginé. Un héros n'est complet que s'il fait une fin pathétique et plus encore, semble-t-il, si la société qui se mire en lui a souffert de son désastre. On s'étonne que les peuples prennent plaisir à commémorer leurs défaites. La douleur rétrospective qu'ils y éprouvent est une source d'intimes satisfactions.

Le goût esthétique de la douleur n'est pas une dépravation sentimentale de l'humanité vieillie, ni un raffinement de son âge adulte. Il commence très bas et très tôt. Il trouvait sa satisfaction dans nombre de fêtes. Les Anthestéries d'Athènes et les Adonies, avec leur étalage de deuil, suivi de détente joyeuse, en sont des exemples. Le jeu de la douleur, le rappel ou l'anticipation du chagrin, qui ne blesse pas parce qu'il est anticipé ou passé, est un contraste à la joie et au rire, mais il en est également un équivalent et peut-être un stimulant.

S'il s'agit d'un personnage, une suite ininterrompue de succès et de réussites ne plaît qu'à demi et finit par déplaire. Dans le domaine de l'imagination, elle engendre l'ennui; la défaveur, dans la réalité. Il faut que les travaux

1. Czarnowski, p. 263.

d'Hercule se limitent à douze et qu'il meure. On ne compte pas les catastrophes héroïques. Roland succombe, Siegfried est trahi, Jeanne d'Arc est condamnée, les dieux d'Irlande, qui sont des héros, sont écrasés et s'enfuient sous terre dans la paix de leur crépuscule.

Le pathétique relève l'intérêt des mythes héroïques. Mais surtout, il faut au héros la pitié, la sympathie, le retour sur soi-même que fait faire au public l'émotion rétrospective de douleurs dont il eût pu être affecté. Lorsque l'histoire tourne trop bien, son héros nous reste étranger, il ne nous touche pas ; il n'est pas assez près de nous et n'est pas assez réel.

La continuité du succès est un élément d'un merveilleux, qui n'est pas le merveilleux héroïque, mais, par exemple, celui des contes. Le conte doit finir bien. Le mythe héroïque finit mal. M. Wundt a écrit avec beaucoup de justesse que le héros du conte est un enfant, auquel s'ouvrent sans limite le monde et les aventures[1]. Le héros véritable est un homme, qui se heurte aux limites de son pouvoir et du pouvoir humain.

La continuité des triomphes moraux, que remportent les saints, constitue l'une des différences qui les séparent des héros. M. Czarnowski l'a notée justement[2]. Ce sont les héros de la religion, mais ce ne sont pas sauf exception, comme saint Patrick, des héros par excellence. Trop parfaits ou trop heureux, ils ne passent pas par d'assez dangereuses épreuves et leur impassibilité est trop inébranlable pour qu'ils soient aussi près du cœur des hommes que les héros.

1. W. Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie*, p. 371.
2. Czarnowski. p. 316.

Les faiblesses de ceux-ci et leurs échecs leur donnent de l'humanité. Leur catastrophe achève leur type et finit de les accommoder à leur fonction symbolique. Elle termine l'idéal rêvé par la surprise de la mort. Elle ajoute, pour ainsi dire, le mythe de celle-ci aux mythes de la vie. C'est en effet par une véritable mythe de la mort que se termine la légende du grand héros polynésien Maui, qui est un héros entre les héros. Il a perfectionné hameçons et filets, inventé le feu, pêché les îles, enchaîné le soleil ; mais il est mort et c'est parce qu'il est mort que la mort sévit dans le monde[1]. Mythes de la vie, mythe de la mort, dans celui-ci comme dans ceux-là le héros fait son personnage et c'est le personnage principal.

Mais c'est le mythe qui fait le héros, ce n'est pas la mort. Nous ne pensons pas que, les morts une fois pourvus d'âmes immortelles, quelques-uns d'entre eux n'aient eu qu'à s'élever au grade de héros[2]. Il y a des héros qui effectivement sont des morts, d'autres qui ne sont que mythe et légende. Nous pensons qu'on ne saurait les séparer les uns des autres. Nous nous sommes surtout occupés des seconds, croyant qu'ils doivent moins aux premiers que ceux-ci ne leur doivent. Le développement normal de leur légende les conduit au type du mort puissant. Les conditions dans lesquelles elle se développe y sont d'ailleurs favo-

1. E.-B. Tylor, *Primitive culture*, t. I, 3e *éd*. p. 336.

2. J.-G. Frazer, *The belief in immortality and the worship of the dead* Gifford Lectures, 1911-12. M. Frazer donne comme exemple d'une première forme de culte, procédant directement de la représentation de l'âme du mort, celui du serpent Wollunqua, chez les Warramunga (Australie septentrionale). Le Wollunqua est un totem, mais purement mythique et seul de son espèce. Il est l'objet de fêtes à figurations dramatiques dont le caractère désintéressé a été fortement mis en lumière par M. Durkheim (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 539).

rables. La mort du héros convient en effet à ces fêtes tristes où les sociétés troublées, ou bien anticipant leurs troubles, se recueillent dans la contemplation de leurs peines[1]. Entre leur culte funèbre et le culte funéraire des échanges se sont produits. Distincts à l'origine, ils se sont rejoints, croisés, même identifiés[2]. Des morts sont devenus des héros : les héros des morts. C'est à cet état d'enchevêtrement que l'Irlande présente leurs cultes. Tenir compte de leur confusion n'est pas renoncer à les distinguer dans leurs origines?

Des témoignages importants de leurs différences spécifiques nous ont été laissés. Ce qui reste du héros, en cas d'extrême réduction, c'est un indice de fonction : héros médecins, héros de la néoménie, chez les Grecs[3]. Nous en concluons qu'il est par essence et au fond un symbole de fait social. Le tombeau est un support du symbole. Les héros tiennent moins aux morts qu'aux dieux de fonctions, aux dieux particuliers, aux *Sondergötter*, définis par Usener. Bon nombre de ces dieux spéciaux sont des héros. Tels sont, entre autres, ceux des fêtes que nous avons rencontrés tout à l'heure, en discutant la relation du drame festival et des cultes héroïques. Les héros sont des symboles de fonctions et de caractères sociaux, qui rendent témoignage jusqu'à la mort, comme Hippolyte, héros de la pureté[4]. Moins limités dans leurs attributions ou dans le cercle de

1. E. Durkheim, *o. l.*, p. 556 sqq.

2. Sur les effets de ce croisement, cf. Wundt, *Völkerpsychologie*, *l. l.*, p. 455.

3. Heros médecins : H. Usener, *Götternamen*, ch. 10, p. 147. Νεομήνιος : W. Schmidt, *Geburtstag*, p. 88.

4. L. Sechan, *La légende d'Hippolyte dans l'antiquité*, dans la *Revue des études grecques*, 1911, p. 105 sqq.

leurs fidèles, ils seraient devenus des dieux, malgré la mort ; mais d'ailleurs on sait qu'ils le sont devenus.

V

Ce n'est pas que nous essayions, au terme de cet examen, de réduire aux traits un peu secs du *genius* la notion de héros, après nous être efforcés jusqu'ici de ne pas la dépouiller en l'analysant de ses enveloppes légendaires et littéraires. Elle ne se définit pas par la symbolisation pure et simple, sans acception de signes. Le héros est une personne, ou peut-être plutôt un caractère. Sa personnalité est parfois bien pâle, mais elle tend vers des formes colorées et définies. La personnalité des héros est définie par des actes, qu'ils ont accomplis une fois; ils ont leur histoire; cette histoire est une légende; cette légende importe à leur rôle. Le héros est une formation mythologique.

L'imagination qui fait les héros travaille sur des données limitées. Quand les hommes éprouvent le besoin de transposer dans un mode relevé ce qu'ils font ou souffrent, croient faire ou croient souffrir au pluriel et au collectif, les mêmes verbes, mis au singulier, ont pour sujet le héros. Les attaches humaines et sociales des héros restreignent leur compétence et leur horizon et leur assignent dans l'ordre des formations mythologiques un rang subordonné. Les héros sont des divinités à la mesure des sociétés qui ne sont pas très vastes. Ils ne symbolisent rien qui ne soit rétréci au point de vue de celles-ci. Ils sont à la hauteur des étages sociaux d'où le regard ne porte pas très haut. La mythologie

populaire cultive les héros[1]. Les types de héros se développent dans la mythologie quand elle tourne à la légende. Mais ordre hiérarchique n'est pas ordre généalogique. Sur la succession et l'enchaînement des formations mythologiques nous sommes dans une complète obscurité. Elles répondent à des besoins divers de l'esprit religieux, entre lesquels nous n'avons aucune raison de supposer un ordre chronologique. Dieux, héros, démons de diverses sortes sont d'ailleurs interchangeables.

La formation mythologique que constituent les héros est complexe; elle est variable; elle est flottante à la limite des autres formations. Mais elle est marquée néanmoins de traits assez fermes et reconnaissables. Elle comporte des éléments essentiels. Notre examen, comme celui de M. Czarnowski, en a retenu deux, l'élément funéraire et l'élément épico-dramatique des cultes et des légendes de héros. Mort et tombeau d'une part, fêtes de l'autre sont pour eux des données constitutives, dont l'importance relative est d'ailleurs variable. Il y a de part et d'autre des possibilités de héros. Mais les ressources que les fêtes fournissent à la figuration, l'élan qu'elles donnent à l'imagination et la liberté qu'elles lui laissent sont pour l'élément épique et dramatique des légendes de héros le principe et la condition d'un développement merveilleux. C'est l'élément positif de ces représentations. L'autre est en partie négatif.

Le jeu de masques sacrés que possèdent les Indiens Hopis donne un exemple complet, clair et concret de ce qu'est et de ce que comprend le panthéon héroïque

1. E. Rohde, *Psyche*, t. I, p. 191 sqq.

d'une société. On les nomme *Katcinas*. Nous en avons une énumération complète, descriptive et illustrée [1]. « Les *Katcinas* sont les poupées-masques des divers dieux des diverses cérémonies du culte hopi; la marionnette a en effet maintes fois remplacé, dans le rituel, le personnage masqué représentant le dieu [2]. » Chacune d'elles figure dans une fête ou dans plusieurs fêtes. « Les Katcinas sont les « Anciens des clans »; ce sont, en même temps que des dieux, des ancêtres, réincarnés d'ailleurs dans leurs descendants. Même celles qui ont été certainement inventées, même celles qui sont parvenues aux Hopis par emprunt à d'autres pueblos, ou celles qui furent acquises par héritage de clans éteints, sont figurées sous cette forme. » [3] Il y a parmi elles les figures d'êtres de toutes sortes et de tout rang, mais qui, sous leurs espèces de Katcinas, font fonction de héros. Elles sont introduites dans les fêtes pour y faire, comme les héros, leur partie représentative et supplémentaire. Elles constituent un jeu de symboles que les fêtes mettent en mouvement. Mais ces héros sont des masques et les héros en général sont des personnages dont la figuration est un jeu. Le langage en somme dit juste, qui désigne d'un même mot les héros du culte et ceux de la littérature. Les premiers ne sont complets que quand ils ont déjà quelque chose des seconds.

1. W. Fewkes, *Hopi Katcinas*, 21st *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1904.

2. M. Mauss, dans *Année sociologique*, t. IX, p. 262.

3. M. Mauss, *l. l.*, p. 263.

*
* *

Les Katcinas sont les symboles des clans hopis et celles qui sont en disponibilité sont également conçues comme des symboles de clans. De la même façon tous les héros, quelle que soit leur affectation spéciale, sont des ancêtres, des fondateurs, des symboles de sociétés. Pour quelques-uns, c'est une convention. Pour la plupart, c'est un témoignage véridique de leur nature et de leur origine. Ils émanent effectivement de certaines sociétés. Celles qui tiennent du clan sont favorables aux héros.

Les clans des Indiens Pueblos sont des clans totémiques, dans une société dont le totémisme a beaucoup évolué. D'autres sociétés totémiques, par exemple en Australie, ont imaginé des esprits[1], qui, par quelques traits, ressemblent aux héros; ce sont des morts du passé lointain, capables de revenir et de se réincarner, comme les héros irlandais et les Katcinas hopis, sans parenté immédiate avec les hommes, mais placés au sommet de la généalogie des clans. Ce sont des esprits totémiques. Les héros tiennent-ils donc des totems? Le totémisme fournit-il un point de vue d'où l'on peut voir se dérouler à partir du commencement des religions le système entier des cultes héroïques? Il est tentant de remonter aussi haut et M. Czarnowski y a songé. Il a énuméré, dans un appendice, quelques faits qui

1. B. Spencer et F.-J. Gillen, *The native tribes of Central Australia*. pp. 73, 119, 387 sqq., 418, 515. M. K. Breysig, *o. l.*, p. 63, range les esprits de l'*Alcheringa* des Arunta au nombre de ses héros civilisateurs, mais sans tenir compte de leur nature totémique.

peuvent paraître des survivances du totémisme[1] mais dont il est difficile de conclure que le culte celtique des héros se soit élevé sur une base de cultes totémiques.

Héros et totems tiennent à des sociétés dont le clan est la base et sont unis aux hommes par les liens de la parenté lâche qui constitue clans et tribus. Entre leurs dépendants humains et le monde, c'est du côté des hommes qu'ils sont. Ressemblances et différences de types sociaux; différences et ressemblances de symboles sociaux; relation des êtres imaginaires et des formes sociales; le rapprochement des totems et des héros rappelle à la fin du livre, sous une forme concrète et pressante, son problème principal. S'il peut, à peu près, se poser en ces termes, les données manquent encore pour en formuler un énoncé plus précis. On parlera peut-être du clan héroïque comme on parle du clan totémique. Sur les rapports de l'un à l'autre je souhaite que d'autres nous renseignent. Mais ce n'est pas la tradition celtique qui les mettra en mesure de nous instruire là-dessus comme il faut.

H. HUBERT.

1. Voici un fait qui me paraît devoir être joint à la liste. Les habitants du comté d'Ossory, en Irlande, ont une réputation de lycanthropie, dont le plus ancien témoignage nous est donné par Giraldus Cambrensis; ils la doivent à la présence parmi eux d'un clan descendant des loups (*sil in faelchon*), dont l'ancêtre humain se nomme *Laignech Faelad* (*fael*, le loup). Dans le comté d'Argyll, les *Cinel Loairn* sont un autre clan du loup (gaélique *loarn*, loup). Or le loup, ou plutôt le chien-loup, *faelchú*, a sa famille mythologique : chien-loup de Manannan, chien-loup du *Dispater* gaulois. G. Henderson, *Survivals in belief among the Celts*, p. 170. J.-A. Mac Culloch, *The religion of the ancient Celts*, p. 218. Cf. H. Hubert, *Notes d'archéologie et de philologie celtiques*. I., *Gweilgi, l'océan et le carnassier androphage*, dans *Revue celtique*, 1913, p. 8 sqq.

LE CULTE DES HÉROS

ET SES CONDITIONS SOCIALES

SAINT PATRICK, HÉROS NATIONAL DE L'IRLANDE

INTRODUCTION

En disant que saint Patrick est le héros national des Irlandais, nous n'entendons point que le culte rendu à notre saint soit la continuation directe d'un certain culte héroïque. Ce que nous avançons concerne la nature de la représentation qui est à la base de ce culte et la raison d'être de son caractère.

Or il est certain que pour ses fidèles irlandais saint Patrick est autre chose qu'un saint patron dans le sens que l'Eglise donne au mot, c'est-à-dire un élu qui intercède pour eux auprès de Dieu. C'est un héros.

L'analyse que nous aurons à faire pour le montrer servira en même temps à déterminer ce qu'est au juste un héros. Mais ce n'est pas pour nous dispenser d'une définition provisoire.

Emplois du mot héros. — Le mot *héros* a une double acception.

On l'emploie pour désigner les morts divinisés des diverses religions et plus particulièrement ceux du paganisme classique. Mais bien que cette acception prévaille dans la tradition scientifique, on y chercherait en vain une

définition précise de la notion même de héros. On la remplace par une explication génétique des cultes héroïques, dans lesquels on voit tantôt un développement de celui qu'on rendait aux ancêtres [1], tantôt une *déformation* des cultes funéraires [2], ou bien encore des cultes dont la raison est dans le désir d'avoir des dieux d'essence humaine, plus accessibles que les autres et qui servent d'intermédiaires entre ceux-ci et leurs fidèles [3].

A côté du vocabulaire des historiens, une tradition légitime du langage courant baptise *héros* tous ceux qui par une action d'éclat ont acquis le droit à l'admiration publique. Ainsi les hommes dont le courage se manifeste pour le bien de leurs prochains sont des héros. Sont encore des héros les grands capitaines, les fondateurs de villes ou d'états, les législateurs et, en général, tous les bienfaiteurs de l'humanité. Enfin on nomme *héros* les personnages qui détiennent un rôle de premier plan dans une suite quelconque d'événements historiques, aussi bien que les personnages imaginaires de la légende, de l'épopée, du drame ou du roman.

A première vue on est tenté de voir là deux catégories distinctes de héros ainsi que le font les savants allemands, qui réservent le mot *Heroen* pour les hommes divinisés et nomment les autres héros *Helden* [4]. Mais

1. Par exemple Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 4e éd., Tübingen 1907, I. p. 155 ss. Cf. p. 170.

2. Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultus in der christlichen Kirche*, hrsg. v. Gustav Anrich, Tübingen 1904 p. 20 ss. : le culte des héros s'explique par le culte des morts. Les âmes des morts sont considérées comme « esprits d'un ordre supérieur ». A plus forte raison les âmes de ceux qui pendant leur vie s'élevaient au-dessus du commun des hommes deviennent des esprits très puissants et qui reçoivent un culte particulier.

3. Par exemple Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, 3e éd., Paris, *s. d.* p. 503 s.

4. Par exemple B. Symons dans le *Grundriss der Germanischen Phi-*

rien ne justifie, à notre avis, une pareille distinction. On verra, en effet, que les deux acceptions du mot *héros* ont un fonds commun et que, par conséquent, on peut les ramener à une conception générale unique, dont nous allons d'abord énumérer les traits, quitte à revenir sur l'emploi le plus spécial du mot.

Le héros est l'incarnation d'une valeur. — L'idée qu'évoque le mot *héros* dans l'un et dans l'autre sens est toujours celle de la perfection.

Ἥρως a en grec le sens d'*homme parfait*. Primitivement ce mot, qui veut dire protecteur, signifiait mâle, guerrier [1], mais Homère l'emploie déjà dans un sens honorifique. Il appelle le héros ἀμύμων, *sans blâme*, même lorsqu'il parle d'un criminel comme Aigisthos [2]. Hésychius glose ἥρως par δυνατός, ἰσχυρός, γενναῖος, σεμνός [3], *puissant*, *fort*, *bien-né*, *vénérable*. Le titre de héros est pour Hésiode le synonyme d'une perfection telle, qu'aucun de ses contemporains ne peut le mériter et qu'il le décerne aux seuls personnages de l'épopée [4].

Tous ceux qui ont étudié les héros ont constaté d'autre part qu'ils « résument », ainsi que le dit Lucius, « l'ensemble des qualités que l'on considère comme particulière-

lologie de Hermann Paul. Strassburg 1893, vol. II, p. 4 s. : la légende des *Helden* est de caractère historique, celle des *Heroen* de caractère religieux (*mythisch*). Les deux se trouvent mélangés dans l'épopée. C'est l'objet de l'analyse scientifique de les distinguer.

1. Cf. Boisacq. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, s. v.*

2. J.-Ellen Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, p. 335 ss. Cf. Rohde, *op. cit.*, I. p. 154, note 1, sur l'emploi du mot ἥρως chez Homère.

3. Cité chez Harrison, *op. cit.*, p. 334.

4. Rohde, *op. cit.*, p. 155, cf. p. 91 ss. — Une évolution analogue s'observe dans le changement du sens du mot latin *virtus* qui a commencé par signifier l'ensemble des qualités propres au *vir* et qui a fini par désigner la perfection de l'homme.

ment précieuses à l'époque où se forment leurs légendes ». Le peuple voit dans les héros « son idéal le plus élevé et le meilleur[1] ».

CATÉGORIES DE VALEURS INCARNÉES PAR LES HÉROS. — Ce n'est pas nécessairement un idéal intégral qui synthétise toutes les vertus humaines.

La perfection du héros consiste à réaliser pleinement une certaine valeur, nettement définie. Celle-ci peut être aussi bien la valeur par excellence, vertu morale, sainteté, religion, dont découlent toutes les autres, que la valeur principale d'une catégorie particulière.

Aussi le contenu de la notion de *héros* varie-t-elle à l'infini. Elle est conforme d'une part à l'idéal de chaque civilisation et de chaque époque. C'est la force physique, l'habileté, la ruse qui font mériter le titre de héros aux personnages d'Homère[2]. Plus tard la même civilisation grecque personnifie un idéal moral en ses héros[3]. Enfin les philosophes, les mystiques, les moralistes deviennent les principaux héros du monde gréco-romain[4] et en même temps les chrétiens commencent à glorifier leurs martyrs et leurs ascètes[5].

1. Lucius, *op. cit.*, p. 84 s.

2. Le titre ἥρως est décerné par Homère aux rois, aux nobles et en général aux guerriers. Cf. Rohde, *loc. cit.*

3. Ainsi Héraclès est devenu pour les Stoïciens la personnification de la vertu difficile par opposition au vice facile. Cf. l'histoire d'Héraclès à la bifurcation des deux chemins.

4. Par exemple Pythagore : Kellner, *Hellenismus und Christentum*, 1866, p. 193 ss., 256 ss.; Platon : Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen Mythologie*, I, col. 2535. — Celse considérait comme particulièrement digne d'un culte les héros Héraclès, Asclépios, Orphée, Anaxarche, Epictète et la Sibylle : Celse, dans Origène, VII, 53. — Alexandre Sévère vénère particulièrement Apollonius de Tyane, le Christ, Abraham et Orphée : cf. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 18.

5. Cf. Lucius, *op. cit.*, p. 34 ss.

Certains héros d'autre part incarnent l'idéal particulier d'une secte religieuse, d'une société secrète ou d'une confrérie. Tels sont, par exemple, Orphée dans le monde antique[1] ou les martyrs à l'aube du christianisme[2]. On peut encore citer ici les saints qui sont plus particulièrement vénérés par les divers ordres religieux, parce qu'ils ont réalisé l'idéal de vie monastique propre à chacun de ces ordres[3].

On a encore une foule de héros spécialisés. Ainsi beaucoup sont des guérisseurs[4]. Ce sont les parfaits médecins qui réalisent tous les vœux des malades. D'autres personnifient les vertus guerrières. D'autres encore correspondent à un idéal professionnel et comprennent surtout les inventeurs et les hommes qui ont excellé dans leur métier. Ainsi à Sparte les boulangers vénéraient le héros Matton et les cuisiniers le héros Keraon. Le potier Keramos recevait à Athènes un culte comme héros[5].

Ce sont donc des espoirs ou un idéal collectifs qui sont incarnés par les héros.

Le même phénomène se répète dans les temps modernes. La glorieuse mémoire de Garibaldi est en Italie l'objet d'un véritable culte héroïque. Il y a des héros savants, comme Galilée, Pasteur[6], Léonard de Vinci, des navigateurs

1. Cf. Maas, *Orpheus*.

2. En effet, le culte des martyrs se développe parce que le christianisme a encore l'aspect d'une religion de secte. Cf. Lucius, p. 49 ss.

3. Par exemple saint Bernard, saint François d'Assise, saint Ignace de Loyola et, en général, tous les fondateurs d'ordres religieux.

4. Sur les héros guérisseurs et en général sur les héros spécialisés cf. Roscher *Lexikon*, I, art ἥρως, col. 2480 ss. ; Usener, *Götternamen*, 1896, p. 149 ss. ; Ohlert, *Beiträge zur Heroologie der Griechen*, 1875, p. 5 ; Milchhöfer dans *Jahrbuch des archäolog. Instituts*, II, p. 29 ; dans *Mitteilungen des athenischen Instituts*, II, p. 461 ; IV, p. 161 ss. — Les héros guérisseurs par excellence de la Grèce sont Asclépios et les Asclépiades : Machaon, Podalirios, Polémocrate ; cf. Rohde *op. cit.*, I p. 185 s.

5. Roscher, *Lexikon*, I, col. 2474.

6. Dans un concours organisé il y a quelques années par un jour-

comme Christophe Colomb, des explorateurs comme Livingstone. Tout le monde connaît les héros de l'amour parfait, Héloïse et Abélard, Roméo et Juliette dont les tombeaux hypothétiques sont un but de pieux pèlerinages[1].

Il n'y a pas jusqu'aux vices et aux crimes qui n'aient trouvé des personnifications héroïques. Cartouche et, plus récemment, le bandit italien Musolino ont été glorifiés par la légende, le roman populaire, parfois même par de grands poètes. C'est que l'aptitude à faire le mal, lorsqu'elle atteint la perfection, excite l'admiration à l'égal de la vertu. Elle représente aussi bien une catégorie de valeurs que la prédisposition au bien. D'autre part, tous ceux qui ont à se plaindre de l'ordre établi sont enclins à voir dans les criminels des révoltés, des champions de leur cause, des redresseurs de torts. Ce sont ces justiciers que l'imagination populaire célèbre dans Robin Hood et Schiller dans ses *Brigands*.

LE HÉROS EST UN TÉMOIN ET UN CHAMPION. — Mais la plus grande perfection ne suffit pas à elle seule à l'acquisition du titre de *héros*.

Le héros est avant tout le représentant, le *témoin* et partant le *champion* de l'ordre d'êtres ou de choses dont il incarne la valeur par définition.

Un exemple topique est le martyr chrétien. Il est le *témoin*, μάρτυρ, de la foi. On ne le vénère pas seulement comme modèle des vertus exigées d'un parfait fidèle. Il est glorifié surtout parce qu'il est un homme qui a prouvé son attachement à la religion chrétienne et par cela même a

nal de Paris et dans lequel il s'agissait de nommer les plus grands hommes du XIXe siècle, Pasteur obtint la première place sur la liste à l'immense majorité des votants.

1. La ville de Vérone vient d'acheter la « maison de Juliette » comme monument de cette héroïne.

rendu un témoignage éclatant de la foi qui anime sa communauté. Celle-ci a désormais de qui se réclamer.

L'exemple du martyr concourt au triomphe prochain du Royaume de Dieu. Sa mort est une victoire de l'esprit éclairé par la Foi sur la faiblesse de la chair[1]. Il est un champion qui démontre par le fait la valeur de la religion nouvelle.

Les personnages de la fiction épique et dramatique eux-mêmes ne sont des héros que dans la mesure où par leurs luttes et leurs souffrances ils sont les témoins d'une idée ou d'une passion. C'est à ce titre que Dante nomme Tristan, Paris, Paolo et Francesca parmi la foule de ceux qui sont damnés pour avoir trop aimé[2]. Les preux de Charlemagne ont affirmé par leurs exploits la gloire de la chevalerie. Toute une classe de caractères humains est résumée dans Otello ou Iago, dans le roi Lear ou le père Goriot.

En somme le rapport entre le héros et la valeur qu'il représente est comparable à celui qui existe chez Platon entre l'essence des choses et leur représentation phénoménale. Le héros réalise la valeur et, en même temps, il en fait la preuve. Il est, pourrait-on dire, une valeur active.

Reconnaissance sociale du héros. — La valeur en question est une valeur sociale. Le héros est le représentant d'un groupe ou d'une chose sociale.

Ainsi les héros des sociétés à base familiale sont des ancêtres. A Athènes, par exemple, chaque φυλή avait la statue de son ancêtre sur la place publique. On proclamait devant ces statues les noms des membres des φυλαί qui avaient bien mérité de la patrie ou bien qui s'étaient cou-

1. Cf. l'analyse de la notion du martyr glorifié dans Lucius, *op. cit.*, p. 50 ss.

2. Dante, *Inferno*, canto V, v. 67 et v. 73 ss.

verts d'opprobre[1]. Ainsi tout ce qui touche le groupe familial ou seulement un de ses membres atteint le héros ancêtre.

Les villes, les cités ont des héros qui sont leurs protecteurs, leurs défenseurs et à l'intervention desquels on rapporte tout ce qui touche à la vie de la collectivité. Ce sont les héros *archégètes*. On les a nommés très justement les *magistrats surnaturels* des cités. A cette catégorie appartiennent les fondateurs de villes et d'états[2].

Les sectes et les confréries de toute nature vénèrent aussi comme héros leurs fondateurs ou bien encore ceux d'entre leurs membres qui ont incarné l'idéal du groupe. Chaque membre de la secte ou de la confrérie, par cela même qu'il y appartient, participe aux bienfaits que le héros a réalisés. Les étrangers n'en profitent qu'en second lieu s'ils n'en sont pas entièrement exclus[3].

Les groupes professionnels, les corps de métiers ont pareillement leurs héros et leurs saints particuliers. Ils ont créé la profession dont ils sont les patrons, ou bien ils l'ont honorée par leur habileté. D'autres encore sont vénérés comme des membres de la corporation qui se sont illustrés par leur martyre et ont fait ainsi rejaillir leur gloire sur leurs confrères[4].

1. Pausanias, l. I. c. 5; Démosthène, XX. 94 ; XXIV, 8; Isocrate, *Exceptio adversus Callimachum*, § 61, éd. Didot, p. 268.

2. Très nombreux exemples dans Roscher, *Lexikon*, *art. cité*. et dans Ohlert, *op. cit.*, Cf. Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*. livre III, ch. v : *Le culte des fondateurs*.

3. Cf. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 172 et p. 175 : exclusion des étrangers du culte des divinités poliades, qui souvent sont des héros. — Il va de soi que les cultes héroïques particuliers des sectes et confréries sont des cultes intérieurs. Parfois même ce sont des cultes secrets.

4. Ainsi les saints Cosme et Damien, patrons des chirurgiens, ont réussi des opérations merveilleuses. — Saint Crépin et saint Crépinien, deux cordonniers qui ont souffert le martyre, sont devenus les patrons de leur corporation. — On voit tous les jours des associations professionnelles prendre le nom de quelque homme illustre dans sa spécialité.

Lorsqu'il n'est pas légué au groupe par une tradition immémoriale, le culte du héros est le résultat d'une véritable élection.

Le héros est *nommé* par les pouvoirs publics compétents. En Grèce, l'*héroïsation* est régulièrement prononcée par l'oracle de Delphes [1]. Plus tard, ce furent le Sénat, à Rome, ou bien les magistrats municipaux, dans l'Empire, qui décrétèrent l'institution des cultes héroïques [2]. En Chine, les *Pères des Murailles et des Fossés*, qui sont les patrons des villes, sont nommés par le chef de l'Église taoïste avec l'agrément de l'Empereur [3]. Des héros sont également nommés par des corporations, des écoles ou des familles qui les vénèrent comme patrons particuliers [4].

De même les saints de la chrétienté primitive, qui sont des héros d'une espèce spéciale, furent nommés par la voix du peuple, tout comme les évêques. Peu à peu, la constitution de l'Église se transformant dans un sens monarchique et centraliste, les évêques d'abord et plus tard Rome s'arrogèrent le droit exclusif de canonisation.

L'*héroïsation* et la canonisation sont donc des actes publics, analogues à l'institution d'un régime ou à la nomination d'un magistrat. L'individu peut tout au plus les

1. Exemples dans Pausanias, VI, 38, 5 ; VIII, 23, 7 ; IX, 38, 3 ; Hérodote, I, 167 ; V, 114. — Cf. l'invention des reliques de Thésée sur l'ordre de l'oracle : Plutarque, *Vita Thesei*, cap. XXXVI ; *Vita Cimoni*, VIII ; Pausanias, III, 3, 7. — Cf. Rohde, *op. cit.*, I p. 177 ss.

2. Exemples dans *Corpus Inscript. Græc.*, Nos 2437 ss ; 3462, 3492, etc. Cf. Roscher, *art. cité*, 2487 ss., 2534. — On ne peut confondre l'héroïsation par le Sénat ou les magistrats avec l'introduction de cultes etrangers que décrètent les mèmes pouvoirs. En effet, quand un senatus-consulte ordonne une introduction pareille, il s'agit de divinités anciennes, qu'on transporte seulement a Rome, afin d'affirmer ainsi le lien de sujétion qui unit les provinces à la capitale. Ce n'est pas une nomination de dieux nouveaux.

3. Cf. De Groot, *Les cultes célebrés annuellement à Amoy* (*Annales du Musée Guimet*, série in-4°, XX), p. 589 ss., cf. p. 72.

4. Rohde, *op.*, *cit.*, p. 355 ss. Roscher, *art. cité*, col. 2548 s.

provoquer en révélant, par exemple, l'existence d'un héros. Encore cette intervention se produit-elle toujours dans des formes rituelles, admises comme formes régulières de la révélation. Ainsi les songes sont un moyen classique par lequel les héros et les saints se font connaître et réclament un culte [1].

Lors même qu'on ne peut indiquer une nomination solennelle comme origine d'un culte héroïque, celui-ci tire sa légitimité du même principe dont se réclame l'autorité des régimes et des magistrats. C'est le cas des cultes qui datent d'un temps immémorial, et qui sont ainsi légitimés par leur ancienneté même.

Le fait est que le culte des héros prend l'aspect d'un culte de magistrats. Celui des Empereurs romains est un exemple topique. Les martyrs sont les *maîtres*, les *gouvernants* des villes [2]. En Chine, les *Pères des Murailles et des Fossés* sont chargés de l'administration des villes [3]. Ils sont d'ailleurs pour la plupart d'anciens mandarins et ils constituent une hiérarchie parallèle à celle des fonctionnaires vivants [4].

De plus, tout comme un magistrat, le héros peut être

1. Ainsi un certain Naulochos est declaré héros dans la ville de Priène après qu'il est apparu trois fois en songe à Philios de Salamine en compagnie de Déméter et de Koré : Rohde, *op. cit.*, II, p. 359 note 3. On fit un tel abus des songes pour découvrir les reliques de martyrs inconnus que les synodes et les docteurs de l'Église s'en sont émus comme d'un véritable scandale : Cf. *Canon* XIV du IIIe Concile de Carthage, dans Mansi, III, p. 971 : « Quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria omnimodo reprobentur. » On sait que les autels étaient érigés sur les tombes des martyrs. Cf. aussi Sophronius, *De peccatorum confessione*, dans Migne *P. G.*, t. LXXXVI, p. 3369. Cf. Lucius, *op. cit.*, p. 151 ss.

2. Ainsi saint Démétrius martyre est « ὁ δεσπότης μετὰ θεὸν τῆς πόλεως Θεσσαλονίκης », Jean, év. de Thessalonique, *Miracula*, cités par Lucius, *op. cit.*, p. 215.

3. De Groot, *op cit.*, p. 572 ss., p. 589 ss.

4. *Ibid.*, p. 589 ; Albert Réville. *La religion chinoise* (*Histoire des religions*, III), 1889, p. 603.

destitué et remplacé par un autre. Le fait s'est produit plus d'une fois dans les villes grecques. En Chine, l'empereur peut révoquer les héros qui négligent leurs fonctions[1]. De même on voit des églises chrétiennes changer de vocables. On les dédie à des saints en vogue tandis que les vieux patrons tombent dans l'oubli.

Le culte du héros est un culte public. — Le fait que le culte héroïque est chose publique, appert aussi de ce qu'il est obligatoire à un degré plus élevé, pourrait-on dire, que celui des morts en général ou des ancêtres anonymes.

Dans les groupes à base familiale, le culte du héros résume celui de tous les autres ancêtres. L'admission à ce culte équivaut à l'adoption. Le héros est l'ancêtre par excellence, qu'on invoque toujours individuellement, tandis que le culte des autres morts de la famille, en tant que culte d'esprits individuels, devient facultatif après un certain temps.

Quant aux héros des groupes qui sont des unités politiques, leur culte est obligatoire dans la même mesure que l'est la soumission aux pouvoirs constitués. Se dérober au culte de l'Empereur équivalait dans l'Empire romain à un crime de haute trahison, tandis que chacun y pouvait choisir librement ses dieux. De même un citoyen qui ne pratique pas le culte de ses héros municipaux lèse sa patrie. En un mot le culte des héros est par excellence un culte d'État.

Pareillement, dans les corporations, chaque membre est obligé de prendre part au culte du héros patron, tout en restant libre de pratiquer en dehors de sa profession tel culte qu'il entend. De plus, le héros est généralement le seul mort auquel la corporation rende un culte. Tout au

1. De Groot, *op. cit.*, p. 72 s.

plus reconduit-elle au cimetière ses membres décédés, après quoi elle s'en désintéresse. S'ils reçoivent ultérieurement un culte, c'est seulement de la part de leurs familles et de leurs amis.

Ainsi les héros sont des personnages auxquels le groupe humain a régulièrement délégué sa propre autorité. Ce sont des représentants qui émanent du groupe.

Le héros incarne un idéal social. — Celui-ci les crée et se voit en eux.

En effet, que ce soit un poète, un chroniqueur, ou un hagiographe qui conte les exploits du héros, l'auteur n'est pas un créateur dans le sens propre du mot. Il est surtout un ordonnateur et un interprète. Il réunit autour de son héros des thèmes que lui fournit la tradition, il les ordonne, les amplifie. Sans doute il lui arrive d'en imaginer de nouveaux et d'en faire même le point culminant de sa narration. Mais l'attitude que prend son héros dans ces épisodes dépend de la valeur sociale que ce personnage réalise. Le choix même du thème est imposé au poète par son entourage. Le public « n'attend du poète que ce qu'il connaît déjà et il ne désire l'entendre que parce qu'il le connaît » [1].

Il y a collaboration entre le poète et le milieu pour lequel il chante. Celui-ci fournit un cadre tout prêt que le conteur remplit mais qu'il ne peut élargir que dans une certaine mesure. Et ensuite toute innovation acceptée par le public devient à son tour, au moins pour un temps, un schéma obligatoire.

Au contraire, lorsqu'il s'agit de personnages ou d'épisodes secondaires, les légendes héroïques emploient souvent des traits qui attestent une pleine liberté d'invention.

1. Lucius, *op. cit.*, p. 85.

En un mot le héros incarne le type humain particulier à la société qui a créé sa légende. C'est bien en effet un témoin qui justifie les idées essentielles à la vie collective.

Le héros est un homme. — Il ressort de ce qu'on vient de dire que le héros ne peut être qu'un *homme*.

En effet, c'est d'un homme seulement que les hommes peuvent se réclamer comme d'un témoin de leur propre mérite.

On peut dire que le héros est l'exaltation de l'homme en opposition avec le monde des dieux et des esprits [1]. Car le héros a la puissance effective d'un Dieu. Il faut bien qu'il l'aie dans l'intérêt de la valeur suprême, qu'il réalise activement en tant qu'homme et que champion.

Mais pourquoi lui est-elle conférée?

Conquête de la puissance héroique. — Généralement cet homme est un *mort*.

En Grèce tout particulièrement, la représentation du héros est celle d'un homme mort. Pindare dit qu'on ne peut devenir héros qu'après sa mort [2]. La notion de la mort est à ce point essentielle à la conception grecque des héros qu'on rencontre en Grèce des cultes héroïques dont le seul prétexte est l'existence d'un tombeau, souvent même anonyme [3].

Le culte des héros se confond en Grèce avec celui des morts et des dieux chthoniens.

1. Cette opposition est très nette par exemple dans le mythe de Prométhée, tel que le rapporte Eschyle.

2. Pindare, *Ve Pythique*, v. 94 s.

3. Les fondateurs d'Héraclée, par exemple, trouvent à l'endroit qu'ils avaient choisi pour construire la ville un tombeau. L'oracle leur ordonne de rendre un culte au héros qui y est enterré. Rohde, *op. cit.*, I, p. 172. — Il y avait en Grèce un grand nombre de héros anonymes, dont on ne connaissait rien, sauf leurs tombeaux. Exemples dans Rohde, *ibid.*, p. 174, note.

Le tombeau du héros est le lieu du culte[1]; le temps du culte est la nuit ou bien le crépuscule[2]. Les animaux destinés à être immolés sont de teinte sombre. On ne les brûle pas, mais on les égorge et on laisse pénétrer le sang dans le tombeau par un trou[3]. Les fêtes des héros ont le même rituel que les fêtes funéraires[4].

Comme les dieux chthoniens les héros sont représentés sous l'aspect de serpents[5]. Les pratiques du culte consacré aux uns comme aux autres sont désignés par le mot ἐναγίζειν, tandis que les termes θύειν, θεραπεία sont réservés pour le culte des Olympiens. Les héros sont des dieux néfastes, comme les démons souterrains. Ils résident sous terre, dans leurs tombeaux.

On retrouve la notion de la mort comme élément principal dans le culte des saints chrétiens. Il est célébré sur leur tombeau. La commémoration solennelle des saints a lieu le jour anniversaire de leur mort. Les fêtes des martyrs étaient aux premiers siècles de l'Église une reproduction des fêtes païennes en l'honneur des héros et des morts[7].

S'il n'est pas mort physiquement, le héros est tout au moins un homme qui est entré vivant dans le domaine des esprits. Il est ainsi assimilé à un mort. Il en a les qualités et les droits.

De ce fait il apparaît que la mort, dans le cas du héros,

1. Cf. Rohde, *op. cit.*, I, p. 159 ss.

2. Rohde, I, p. 148 s. ; J.-E. Harrison, p. 338. — Il faut que les pratiques du culte héroïque soient terminées avant l'aurore. Comme exemples cf. Pindare, *IIIe Isthmique*, v. 83 ss. ; Apollonius de Rhodes, I, 587 ; Pausanias, II, 11,7 ; VIII, 14,11, Plutarque, *Solon*, IX ; Diogène Laërce, VIII, 33, etc.

3. Rohde, I, p. 149. Cf. p. 35.

4. J.-E. Harrison, p. 350 ss. ; Rohde, I, p. 149 s.

5. J.-E. Harrison, p. 326 ss. ; 341 ss. Cf. p. 15 ss.

6. J.-E. Harrison, p. 8 ss. ; p. 350 ss.

7. Cf. à ce sujet Lucius, *op. cit.*, livre I ; 1re partie.

est elle aussi un passage, une préparation, un degré de perfectionnement.

Ainsi certains héros ont été enlevés par les dieux comme Héraclès. D'autres ont effectué des voyages en Autre-Monde comme Orphée, Bran, fils de Febal, ou bien ils ont vu des pays dont les traits sont ceux d'un pays divin, comme le jardin des Hespérides, la Colchide que les Argonautes et Héraclès ont visités.

La barrière infranchissable qui sépare le monde des esprits du monde des hommes peut être encore levée par voie d'initiation, et, en effet, les premiers initiés sont vénérés comme héros. Quelquefois l'acte héroïque consiste à enfreindre ouvertement les interdictions rituelles, quitte à encourir les sanctions de ce crime. Mais le groupe profite de l'impiété du héros, grâce aux mystères qu'il a dévoilés. Tel est par exemple le cas de Prométhée.

Un type de héros qui se rapproche des initiés est l'ascète et le moine chrétien. Ils sont glorifiés avant leur mort et considérés comme saints. C'est que par leur genre de vie ils se sont séparés du monde profane [1]. Ils réalisent le Royaume de Dieu sur terre.

On a vu de même des saints dans les chrétiens qui ont été désignés pour le martyre, mais auxquels la mort a été épargnée. Ils sont des hommes que Dieu a marqués d'avance comme élus [2].

En général la dignité héroïque appartient aux hommes qui, d'une manière ou d'une autre, sont revêtus d'un caractère sacré. Ainsi les rois de Sparte deviennent de plein droit des héros après leur mort [3], et les mandarins chinois

1. Lucius, p. 396 ss. : les docteurs de l'Église tracent un parallèle entre l'ascétisme et le martyre. Cf. p. 402 s. et p. 41.

2. Lucius, p. 61 s.

3. Rohde, I, p. 165 et note.

sont des personnages sacrés de leur vivant et héroïsés après leur mort parce qu'ils sont représentants de l'Empereur[1]. Tous les évêques de l'Église primitive et tous les papes jusqu'au IVe siècle sont saints. Ils ont été, pour ainsi dire, canonisés par le fait de leur élection.

C'est que tous ces personnages participent en même temps à la nature divine et à la nature humaine. Il en est de même des fils de dieux et de tous ceux qui se sont unis à des dieux ou des déesses et qui sont aussi considérés comme héros.

S'il en est ainsi, c'est que le héros doit sortir du monde des hommes afin d'atteindre la réalisation complète de la valeur qu'il incarne par définition.

Cette valeur est représentée comme une puissance effective. Cette puissance est quelque chose de comparable à celle à laquelle on a donné le nom de *mana*. C'est en général une puissance mystérieuse, impersonnelle et surhumaine. La force du héros n'est pas créée par lui. Ce sont des énergies mystérieuses, parfois hostiles, qui existent en un milieu inaccessible aux hommes ordinaires. Le héros abat les barrières qui les défendent, il les dégage, s'en rend maître et prouve sa force en s'en emparant.

Aussi la représentation du héros est-elle souvent celle d'un lutteur et le combat est l'acte héroïque par excellence.

Le héros lutteur et conquérant. — Dans les sociétés barbares cette lutte est purement physique, compliquée tout au plus de ruse guerrière. Ainsi les héros de l'Iliade vainquent les dieux, détenteurs de puissance effective, ils leur tendent des pièges. L'Héraclès des mythes primitifs n'est qu'un homme d'un grand courage et d'une vigueur prodi-

1. De Groot, *The religious system of China*, I, Leyde, 1892, p. 220.

gieuse, qui mène à bien des tâches difficiles, terrasse des monstres et massacre des ennemis.

Mais peu à peu la lutte se spiritualise. On la transporte dans le domaine moral. Le même mythe d'Héraclès interprété par les Stoïciens et les Cyniques est devenu l'histoire symbolique de la lutte que soutient l'homme libre contre la destinée et une apothéose de la vertu difficile qui triomphe du vice et du plaisir.

Le martyr chrétien, l'ascète sont eux aussi des triomphateurs. Ils ont vaincu la faiblesse de la chair, les péchés, et ont humilié les païens et le démon. Les victoires ultérieures de leurs coreligionnaires en sont rendues plus aisées et la communauté entière participe aux grâces de son saint.

Les libérateurs de peuples, les grands capitaines, sont pareillement des héros pour avoir réveillé l'énergie latente d'une nation ou d'une armée. Même lorsqu'ils n'ont pas triomphé on les vénère quand-même.

En général, l'acte héroïque consiste à démontrer au groupe sa propre puissance malgré les difficultés dont se hérisse une pareille entreprise. Plus elles sont effrayantes, plus grande aussi est la dignité du héros. Il est non seulement le dépositaire de la puissance mystérieuse de la société, il en est le conquérant.

Héros protecteur de son groupe. — Le héros est aussi représenté comme *patron* et *avocat* de son groupe.

Il met à son service la puissance effective qu'il détient. Il en écarte les fléaux. Les saints chrétiens et les héros grecs font gagner des batailles aux habitants des villes sur lesquelles ils étendent leur protection [1].

1. La bataille de Salamine a été gagnée par les Grecs non grâce à leur valeur, mais grâce aux dieux et aux héros, suivant Themistocle lui-même. Exemples nombreux dans Rohde, *passim*, et dans Ohlert, *op. cit.*

Ils veillent à ce que les lois soient respectées, à ce que les serments ne soient pas violés [1].

C'est à eux qu'on s'adresse lorsqu'on a besoin de se rendre bienveillante la volonté divine. Ils intercèdent auprès de Dieu, ils font fléchir sa juste colère, ils obtiennent des délais aux punitions. Les saints embrassent la cause de leurs fidèles, même lorsqu'il s'agit de pêcheurs endurcis. Ils les font bénéficier de leur propre sainteté et obtiennent que la justice divine leur soit clémente.

En résumé le héros, tel que le définit le langage, est un homme ou un mort qui incarne une valeur et qui reçoit un culte obligatoire comme détenteur du *mana* qu'il met au service de son groupe.

Analyse de la notion du héros funéraire. — Nous avons dit que le héros était généralement un mort.

C'est un mort qui se distingue nettement de la foule des autres morts. Il est plus puissant, plus honoré, et, avant tout, il reçoit un culte et non pas en tant que mort, mais en tant qu'il fut tel ou tel individu.

Les héros sont des morts divinisés. — Le fait est que les ἥρωες grecs, pour ne parler que de ceux-ci, forment une catégorie à part entre les morts.

Leurs monuments funéraires sont des édifices de forme particulière dont le nom seul, ἥρωον, suffit à prouver qu'ils leur étaient réservés. Lorsque le tombeau du héros n'est pas surmonté d'un ἥρωον proprement dit, on y érige au moins un monument commémoratif, μνῆμα, sur lequel sont représentées l'apothéose du mort héroïsé, des scènes de sa vie, ou bien encore des emblèmes. On voyait par exemple un

1. Tel le héros Talthybios qui punit les Spartiates d'avoir tué les ambassadeurs persans, et d'avoir ainsi offensé le héros, qui était leur garant.

bélier sur le monument de Thyeste près de Mycènes[1]. Très nombreuses sont les stèles qui représentent le mort recevant des libations, ou bien prenant part à un festin héroïque, souvent en compagnie de dieux ou sous les traits d'un dieu.

Enfin les tombeaux héroïques sont signalés à l'attention des passants par des inscriptions qui décernent au mort le titre de ἥρως[2].

Mais ce n'est pas seulement par son aspect qu'un tombeau héroïque diffère de ceux qui encombrent les cimetières. Il s'en distingue aussi par sa situation.

En effet, ce n'est pas dans les nécropoles communes en dehors des murs que reposent les héros les plus vénérés, mais au cœur même des villes, là où se concentre l'activité commerciale, politique et religieuse, sur la place publique. Ainsi le héros Battos est enterré sur le marché de Cyrène[3], Adraste sur celui de Sicyone[4], des héros anonymes sur ceux d'Élis et d'Héraclée. Les tombeaux d'autres héros sont situés dans les prytanées, comme ceux de Ménippe et d'Echépolis, fils d'Alcathoos, à Mégare[6], dans les forteresses, dans des temples, comme celui d'Hyakinthos, qui est sous le piédestal de la statue même d'Apollon dans le sanctuaire d'Amycles[7]. Le tombeau de Pélops est situé au centre de l'enceinte sacrée et du mouvement de la fête, dans l'Altis d'Olympie[8].

1. Pausanias, II, 18,2. Ce bélier commémore un épisode de la légende de Thyeste.

2. Exemples réunis dans Roscher, *Lexikon*, *l. c.* Cf. aussi Rohde, II, p. 359, notes 1 à 4.

3. Pindare, *Ve Pythique*, v. 93 ss.

4. Hérodote, V, 67.

5. Pausanias, VI, 24,7; Apollonius de Rhodes, *Argonaut.*, II, v. 835 ss. cité par Rhode, I, p. 172 n. 5. Cf. Pausanias, I, 43,7.

6. Pausanias, I, 43, 2-3.

7. *Ibid.*, III, 19, 3.

8. Pindare, *Ie Olympique*, v. 93 ss.

D'autres sépultures héroïques se voient aux portes des villes, parfois même, comme le tombeau d'Étole, fils d'Oxylos, à Élis, sous la porte même[1]. Ou bien encore le héros est enterré à la limite du territoire, comme le fut le héros Koroibos, ainsi que son père Mygdon[2].

Au contraire, les morts qui ne sont pas des héros sont enterrés au dehors de la ville, dans leurs tombeaux de famille. Il y a ainsi entre eux et une grande partie des héros une différence de traitement, qui apparaît capitale, lorsqu'on considère que ces héros sont précisément ceux dont le culte est le plus ancien et le mieux enraciné, qu'ils sont des héros types, auxquels on a seulement assimilé tous ceux, qui sont le produit d'héroïsations postérieures[3].

Le héros grec est donc un mort privilégié entre tous les morts. Son tombeau occupant un emplacement inusité pour une sépulture, mais qui est normal pour l'édification d'un sanctuaire divin, le culte qui s'y pratique prend nécessairement l'aspect d'un culte rendu à un mort exceptionnel, à un mort qui serait devenu un dieu.

En effet, certains héros sont directement associés aux dieux dans la célébration du culte. Tel est à Amycles Hyakinthos, qui a une part dans les offrandes apportées à Apollon. La ligne de démarcation entre les héros et les dieux est même si peu nette que nous voyons de nombreux dieux locaux transformés en héros par la croyance populaire, et inversement un héros, même obscur, est fréquemment appelé θεός, dieu. Quelques-uns des personnages de la mythologie et de l'épopée sont vénérés tantôt comme

1. Pausanias, V, 4, 2.

2. *Ibid.*, VIII, 26,3 : tombeau de Koroibos. *Ibid.*, X, 27.1 : tombeau de Mygdon, père de Koroibos,

3. Nous renvoyons en ce qui concerne cette question à Rohde, *op. cit.*, I, chap. : *Die Heroen.*

dieux, tantôt comme héros, par exemple Asclépios, Héraclès ou Achille, qui était dieu en Epire et à Erythres et qui recevait en Élide un culte héroïque[1].

LES HÉROS SONT DES MORTS QUI GARDENT LEUR INDIVIDUALITÉ. — Ainsi le héros est un mort qui est un dieu. Par là même et par le fait du caractère exceptionnel de sa sépulture, c'est un mort qui conserve son individualité intacte.

Tandis que le culte des autres morts en tant qu'individus dure seulement aussi longtemps que la mémoire de leurs proches, celui du héros s'adresse toujours à un personnage distinct.

Son ἡρῷον est un sanctuaire qui lui est dédié personnellement, comme les temples le sont aux dieux. On inscrit sur le fronton le nom du héros ou son épithète[2]. Il en est de même des autels qui se dressent sur les tombes héroïques. Le héros profite seul des offrandes qu'on y apporte et des sacrifices qn'on y célèbre. Quand Ulysse évoque Tirésias, il verse d'abord une libation « pour tous les morts » après quoi il offre un sacrifice particulier à l'ombre du devin[3].

Et les générations successives ont beau rejoindre leurs prédécesseurs dans l'oubli, le culte du héros persiste immuable. Ainsi les habitants de Mégare célèbrent annuellement des sacrifices en l'honneur des héros Térée et Inus[4], ceux d'Amathonte en l'honneur d'Onésilos[5]. Achille est pleuré au moment du coucher du soleil par les femmes

1. Cf. Rohde, I, p. 183 s. et notes; Usener, *Götternamen* p. 239.

2. Ainsi l'ἐσχάρα découverte dans l'ἡρῷον à l'ouest de l'Altis d'Olympie portait les inscriptions : ἥρωορ, ἥρωος, ἥρωον plusieurs fois répétées. Curtius, *Die Altäre von Olympia*, p. 21 ss.

3. Odyssée, X, v. 516 à 540 ; XI, v. 23 ss.

4. Pausanias, I, 41,8 ; 42,8.

5. Hérodote, V, 114.

d'Élide[1]. La fête funéraire du héros est répétée sans fin avec la même pompe à ses anniversaires, par exemple à Sparte, où l'on célèbre régulièrement des jeux en l'honneur de Léonidas. Tels sont encore les jeux en l'honneur de Miltiade, de Brasidas, des Phocéens massacrés à Agylla[2]. En général tous les jeux périodiques de la Grèce passaient pour avoir été institués en l'honneur de héros et n'avoir été que plus tard placés sons l'invocation des dieux[3]. Par contre les fêtes funéraires des hommes ordinaires ne sont jamais répétées indéfiniment. On finit par ne plus les pleurer qu'aux dates communes du culte des morts.

Ainsi le héros est toujours traité comme un esprit individuel. Il mène une existence indépendante, même dans le triste monde de l'Hadès. Loin de se mêler aux âmes il les surpasse de toute sa grandeur héroïque. Il les régit et les commande. Il échappe à la faiblesse des ombres.

Sa puissance s'est même accrue. Il n'est pas bon de négliger le culte d'un héros : car il a les moyens de forcer les hommes à le célébrer. Ainsi l'esprit d'Actéon dévastait le pays d'Orchomène jusqu'à ce qu'on se fût décidé à l'honorer comme héros et à célébrer en son honneur une fête annuelle[4]. Les offenses faites aux héros sont cruellement vengées. Le poète Stésichore, qui s'était permis de

1. Pausanias, VI, 23,2.

2. Rohde I, p. 151 s. Les lamentations sur la mort d'Achille dont on vient de parler préludent aussi à des jeux.

3. Rohde, I, p. 152 note 1. Les jeux Néméens passaient pour commémorer Archémoros, les Isthmiques étaient célébrés pour Mélicerte, puis pour Sinis ou Sicron ; les Pythiques étaient un ἀγών ἐπιτάφιος pour Python, les Olympiques pour Oenomaos ou pour Pélops. — Rohde remarque que tout n'est pas de la spéculation dans ces attributions. Le fait est avéré que d'anciens jeux en l'honneur du héros Tlepolemos qu'on célébrait à Rhodes, jeux dont parle Pindare, furent plus tard dédiés à Helios.

4. Pausanias IX, 38,4.

médire d'Hélène fut privé de la vue[1]. Un paysan, qui avait coupé le bois sacré du héros local d'Anagyre, un village attique, perdit sa femme : remarié, le héros suscita chez la nouvelle épouse du sacrilège un amour coupable pour son beau-fils ; comme le jeune homme résistait, sa belle-mère l'accusa devant son père qui lui creva les yeux et l'exila dans une île déserte ; quant au sacrilège lui-même, devenu pour le monde entier un objet d'aversion, il finit par se pendre, tandis que sa femme se jetait dans un puits[2].

LE HÉROS EST UN MORT DONT L'AME RESTE ATTACHÉE A SES RELIQUES. — Il est représenté comme continuant à vivre sa vie humaine tout en participant à la nature des esprits.

En effet, la mort n'interrompt point l'activité morale et physique du héros. Ses affections et ses haines persistent. Adraste et Mélanippe, qui, leur vie durant, étaient ennemis mortels, se haïssent après leur mort. Clisthène, tyran de Sicyone, qui faisait la guerre aux Argiens, s'étant vu refuser par l'oracle de Delphes l'autorisation de chasser hors de la ville Adraste l'Argien, qui y possédait un sanctuaire, fit donc venir de Thèbes l'image de Mélanippe, l'installa dans le prytanée et lui fit rendre les honneurs jusque là dus à Adraste. Mélanippe joua bien son rôle et fit battre les Argiens.[3]

Mais sa vie humaine, le héros la continue là où sont ses reliques et son tombeau. Le tombeau est la demeure du héros. Les offrandes qu'on lui apporte lui parviennent directement par un tuyau pratiqué dans l'autel héroïque, ἐσχάρα[4],

1. Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 64. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, p. 500.

2. Légende de Jérôme de Rhodes, *fragm.*, dans Suidas, résumée dans Rhode, I, p. 191.

3. Hérodote, V, 67.

4. On a trouvé un autel pareil au-dessus des tombes royales de

ou bien, comme à Amycles, par une porte qui s'ouvre sur le côté de l'autel et qui mène à l'intérieur du tombeau[1]. Il faut se garder d'élever la voix en passant auprès d'une sépulture héroïque de peur de déranger le héros[2]. Quand on évoque les héros on appelle leurs noms la face tournée vers leurs tombeaux[3].

C'est qu'on se représente l'âme du héros comme liée à sa dépouille mortelle. En effet, c'est dans leurs reliques que réside la puissance effective des héros. La possession de ces reliques assure la victoire dans la guerre, le salut devant les fléaux, la protection en tout temps[4]. Aussi mettait-on tout en œuvre pour les avoir. On les gardait comme d'insignes trésors. L'histoire grecque est remplie de récits qui nous rapportent des inventions ou des translations de reliques[5]. Nous ne citerons comme exemple qu'une des plus typiques. Au moment où Cimon assiégait Scyros,

Mycènes. L'autel était rond, creux à l'intérieur et le tuyau qu'il formait était ouvert des deux bouts. Le sang était donc absorbé par le sol du tombeau.

1. Pausanias, *loc. cit.*

2. J.-E. Harrison, p. 340.

3. Ainsi les habitants de Phlionte appellent avant la fête de Demeter le héros Aras et ses fils καλοῦσιν ἐπὶ τὰς σπονδὰς, ἐς ταῦτα βλέποντες τὰ μνῆματα. Pausanias, II, 12, 5. — Cf. Rohde, I, p. 160 n. 3.

4. Par exemple l'oracle ordonne de transporter à Orchomène les ossements d'Hésiode pour délivrer la ville de la peste. Pausanias IX, 38,3.

5. Exemples dans Rohde, I, p. 161, note 1 : translation des ossements d'Oreste de Tégée à Sparte (Hérodote I, 67, 68. Cf. Pausanias, III, 3, 6 ; 11, 8 ; VIII, 54, 3) ; translation des ossements d'Hector d'Ilion à Thèbes (Paus., IX, 18, 3); de ceux d'Arcas de Mainalos à Mantinée (Paus., VIII, 9, 2) ; de ceux d'Hippodamie de Midée en Argolide à Olympie (Paus., VI, 20, 4) ; de ceux de Tisamène à Sparte (Paus., VII, 1, 3) ; de ceux d'Aristomène de l'île de Rhodes à Messène (Paus., IV, 32, 3). Toutes ces translations avaient été ordonnées par l'oracle. — Invention de reliques : on découvrit un jour dans le lit de l'Oronte un grand cercueil de onze coudées de longueur, qui renfermait un cadavre. L'oracle déclare que ce sont les ossements d'Oronte (Pausanias, VIII, 29,3). Le navire qui porte l'omoplate de Pélops fait naufrage. Un pêcheur retire de la mer une énorme omoplate qu'on reconnaît être la relique perdue et qu'on transporte à Olympie (Pausanias, V, 13, 3).

la Pythie consultée sur l'issue de l'entreprise, répondit qu'elle ne finirait par une victoire que si l'on ramenait à Athènes les ossements de Thésée ; Cimon découvrit dans l'île la sépulture d'un homme armé, de très grande taille, dans lequel on reconnut Thésée et dont la dépouille fut rapportée en grande pompe à Athènes. Ainsi fut assurée la prise de Scyros[1].

Le héros funéraire est donc représenté comme un mort dont l'âme n'est pas tout à fait séparée de son corps, en un mot comme un être spécial, mort, mais encore vivant.

La mort héroïque est celle qui a une portée sociale. — Mais les héros ne se signalent pas seulement par les vertus de leur vie et la puissance de leurs reliques. Leur mort même diffère de celle des hommes ordinaires. Elle a une portée sociale.

Tous ceux qui sont morts en combattant comme champions d'une cause générale, et tous ceux dont la mort est un acte de dévouement sont désignés pour devenir des héros[2].

Toute mort qui a une valeur rituelle est aussi une mort héroïque. Ainsi certains héros sont considérés comme tels parce qu'ils ont joué de leur vivant un rôle proéminent dans la célébration d'une fête. Tels, par exemple, les vainqueurs des jeux olympiques[3]. On glorifie parfois ceux qui sont morts en un lieu saint, ou bien encore ceux dont on

1. Cf. plus haut, p. 9, note 1.

2. Ainsi beaucoup de guerriers tués dans les guerres contre les Perses furent héroïsés, par exemple les morts de Marathon (Rohde, II, p. 349, n. 5). Cf. plus haut : jeux en l'honneur de Léonidas à Sparte. — Les morts pour la patrie avaient à Athènes des μνήματα près de la route qui menait à l'Académie. Ils étaient tous sinon des ἥρωες, du moins des hommes qui touchaient de près à cette dignité. (Description de leurs monuments dans Pausanias, I, 29).

3. Exemples réunis chez Roscher, *art. cité*, col. 2526 ss.

y a découvert les reliques. C'est le cas de nombreux saints chrétiens, qui doivent leur inscription au martyrologe au seul fait que leurs ossements ont été découverts dans les catacombes [1]. La mort de certains autres est une sorte de sacrifice comme celle de Didon, d'Hamilcar, d'Orphée ou encore des martyrs chrétiens. Il y a des héros dont la mort est une expiation ou bien marque le terme d'une expiation. C'est la mort des Pélopides ou d'Œdipe.

Enfin tout genre de mort susceptible d'une interprétation mythique, une mort qui bouleverse l'ordre établi peut faire un héros d'un homme quelconque. Telle est toute mort violente et mystérieuse, le suicide, la mort causée par la foudre, par une catastrophe rare et incompréhensible. Les hommes qui meurent subitement, surtout lorsqu'ils sont jeunes, la première ou la dernière victime d'une épidémie deviennent souvent des héros. On y voit des personnes marquées par la divinité. Sont héros tous ceux qui ont été tués par les dieux, comme Ajax fils d'Oïléus.

Ainsi la mort héroïque ou celle des héros est normalement une mort tragique. En tout cas on ne peut la ramener à l'idée de décès physique.

Au contraire nous voyons qu'elle nous rapproche de la notion du héros glorifié de son vivant. Il s'agit de l'entrée rituelle d'un homme dans le monde sacré.

Or, c'est là-même la représentation du héros que nous avons étudiée tout à l'heure. Le héros, tel que le définit le langage, et le héros funéraire, sont au fond identiques.

Définition du héros. — Nous pouvons désormais essayer de formuler le résultat de notre analyse en une définition du héros.

1. Exemples dans P. Saintyves. *Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1909, 1re partie.

Le héros est un homme qui a rituellement conquis, par les mérites de sa vie ou de sa mort, la puissance effective inhérente à un groupe ou à une chose dont il est le représentant et dont il personnifie la valeur sociale fondamentale.

Cette définition n'est que provisoire. Pour en donner une formule définitive, il eût fallu entreprendre ici une étude approfondie de tous les cultes, mythes et légendes héroïques possibles. Telle quelle cependant elle nous paraît suffisante pour distinguer les héros des autres personnages sacrés, surtout dans les civilisations européennes dont nous aurons à nous occuper. Il nous importe particulièrement de les distinguer des dieux et des saints.

Les héros et les dieux. — Les héros, lorsqu'ils sont l'objet d'un culte, sont une catégorie particulière de dieux. Ils participent à leur nature et à leur puissance. Ils forment une classe intermédiaire entre les grands dieux et les esprits anonymes, parents de ceux-ci par leurs fonctions et de ceux-là parce que leur personnalité est bien distincte.

Mais le héros est et demeure toujours un homme. Il réunit en lui les deux natures divine et humaine. Son culte révèle une tentative des homme pour rapprocher d'eux le monde des dieux et s'en rendre les maîtres. C'est un dieu humanisé.

Les héros et les saints. — Quant aux saints ils forment une catégorie spéciale de héros.

Ils en réunissent, en effet, les traits essentiels. Ils sont des hommes glorifiés, qui par leurs actes ou par leur mort ont mérité une situation privilégiée entre les élus. Les fidèles vivent en communion avec eux. Ils voient dans les saints leurs avocats auprès de Dieu.

Mais ce sont des héros d'une espèce particulière. La notion de sainteté est subordonnée à un idéal moral et religieux fixé par la théologie.

Le saint doit réaliser un type de vie morale et accomplir des actes déterminés *à priori* par les textes sacrés et par la tradition de l'Église. A la fixation de l'idéal de sainteté président d'autre part les croyances eschatologiques. Le saint est l'instrument humain qui fait éclater la gloire de Dieu et qui travaille au salut de ses prochains et au sien propre.

La notion de sainteté est ainsi propre aux sociétés qui sont constituées en églises ou en sectes, puisque ce sont les conditions essentielles dans lesquelles une théologie peut s'élaborer.

Ce qui suivra, va démontrer, espérons-le, que saint Patrick n'est pas seulement un saint, mais plus exactement un héros.

CHAPITRE PREMIER

L'ŒUVRE DE SAINT PATRICK EN IRLANDE

L'existence même de Saint Patrick a été mise en doute. Ceux qui l'ont admise ont apprécié si diversement son rôle qu'il faut pour se faire une opinion s'adresser directement aux sources[1].

De l'existence de saint Patrick. — De l'existence de saint Patrick[2] on a deux sortes de preuves : directes et indirectes.

1. Pour écrire ce chapitre nous avons mis à contribution les études de J.-H. Todd, *Memoir on saint Patrick, the apostle of Ireland*, Dublin, 1864 ; Benjamin Robert, *Étude critique sur la vie et l'œuvre de saint Patrick*, Elbeuf, 1883 (Thèse presentée à la Fac. de Théol. Prot. de Paris) ; J.-B. Bury, *The life of saint Patrick and his place in history*, London, 1905. Les appendices critiques du dernier de ces livres, le meilleur que nous connaissions sur la question, nous ont été particulièrement utiles.

2. Contestée pour la première fois, à notre connaissance, par E. Ledwich (*Antiquities of Ireland*, Dublin, 1793), puis par C.-G. Schœll (*De ecclesiasticæ Britonum Scotorumque historiæ fontibus*, Berlin, 1851) et Loofs (*Antiquæ Britonum Scotorumque ecclesiæ quales fuerunt mores*, Lipsiæ, 1882). Cf. réfutation dans Benjamin Robert, *op. cit.* Cf. Zimmer, art. *Keltische Kirche*, dans *Realencyklopädie für Protestantische Theologie*, ou l'existence de saint Patrick est admise, mais comme celle d'un obscur évêque du Leinster dont la mémoire fut au VIIe siècle substituée à celle du véritable apôtre de l'Irlande. Cf. la réfutation de cette thèse dans Bury, *op. cit.*, p. 384 ss. Comme tous ceux qui contestent l'existence de saint Patrick en tant que personnage distinct, l'identifient avec Palladius, nous reviendrons sur leurs arguments en discutant cette question. Leur principale raison est que Bède aurait assurément parlé de saint Patrick, si ce personnage avait réellement converti l'Irlande. Mais le silence de Bède s'explique par le but même de son *Historia Ecclesias-*

C'est d'abord l'antiquité de son culte en Irlande. Elle est attestée par un hymne liturgique latin en l'honneur de Patrick, l'*Hymne de Secundinus*[1]. Cette composition est sûrement antérieure au milieu du VIe siècle, et tout fait croire qu'elle date du Ve. La forme en est empruntée à un hymne de saint Hilaire. Inusitée en Gaule après le Ve siècle, on n'en trouve point d'autre exemple en Irlande[2]. C'est

tica. Il s'y agit de décrire l'histoire du christianisme chez les Anglo-Saxons et non dans les Iles Britanniques en général. L'Eglise d'Irlande n'interesse Bède que dans la mesure où elle exerça une influence directe sur le christianisme breton. Il parle donc de l'abbaye de Iona et de ses missions, mais n'a aucune raison de parler de Patrick. Iona et les autres fondations de saint Columcille étaient d'ailleurs en concurrence avec les fondations qui se réclamaient de saint Patrick (Cf. Tírechán, dans *Tripartite Life*, II, p. 314, l. 8 ss.). Cf. la discussion et la réfutation de l'objection tirée du silence de Bède dans Bury dans *English Historical Review*, juillet, 1903 et *l. c.* p. 386. M. Bury, *ibid.*, note 2, remarque encore qu'au temps de Bède les actes de saint Patrick étaient pour la plupart rédigés en irlandais, par conséquent inaccessibles à l'auteur de l'*Historia Ecclesiastica*, et que la plus ancienne rédaction latine ne datait que de trente ans environ. Mais la *Confession*, l'*Epitre* et l'*Hymne de Secundinus* existaient. — De notre côté, ajoutons la répugnance de Bède à parler des Celtes et de leur Eglise. Il les hait, les considère comme schismatiques, et s'applique à en dire le moins de bien possible.

1. Mss : *Antiphonarium Benchorense* (*Ant. Bench.*) du VIIIe siècle, Bibl. Ambrosienne, Milan, et deux *Libri Hymnorum*, l'un du couvent des Fransciscain de Dublin (*Fr. L. H.*), l'autre du Trinity College, Dublin (*Lib. Hymn.*), du XIIIe siècle. — Publié une première fois par Colgan dans *Triadis Thaumaturgæ... Acta*, p. 210 s. (App. III ad *Vit.* Patr.) puis par Thomas Ware (Wareus) dans *Opuscula Sancti Patricii*, 1656, p. 144 ss., d'après *Fr. L. H.* Version de *Ant. Bench.* dans Muratori, *Anecdota Ambrosiana*, IV, p. 127 ss., réimpression dans Migne, *Patrologia Latina*, LXXII, p. 582 s. — Éditions critiques : J.-H. Bernard et Robert Atkinson, *The Irish Liber Hymnorum*, London, 1898 (*Henry Bradshaw Society publ.* for 1897, vol. XIII et XIV), I, p. 7-p. 13 ; Whitley Stokes dans *Tripartite Life*, II p. 386-p. 389 (d'après *Fr. L. H.* comparé à *Ant. Bench.*). On trouvera dans les préfaces à ces deux éditions des renseignements sur les Mss. Il y a encore une édition par J.-H. Todd, dans *The Book of Hymns*, Dublin, 1855, mais on ne peut s'y fier.

2. Whitley Stokes, *Tripartite Life*, I, *Introd.* p. CIX : Le même mètre est employé dans un hymne d'un certain Camelacus, contemporain de saint Patrick. Cf. *Secundinus* : « Aúdite ómnes ámantes Deum sáncta mérita »... : saint Hilaire (dans Bernard et Atkinson *op. cit.*, I, p. 36-42) : « Ymnum dicat túrba fratrum, ýmnum cántus pérsonet ». Ce mètre est très ancien. Cf. la chanson des soldats de César : « Cæsar Gállias súbegit, Nicomedes Cæsarem ». — Les strophes de l'*Hymne de Secundinus* sont de quatre vers. Chacune commence par une autre lettre de l'alphabet.

donc à l'époque où l'influence de l'Église gallicane se faisait sentir en Irlande[1] et probablement par un contemporain des missionnaires venus du continent, que l'*Hymne de Secundinus* a été composé. Sa teneur lui fait assigner d'autre part une date très proche de la mort de Patrick. On n'y trouve, en effet, mention d'aucun miracle, rien qui indique une légende en voie de formation — et cependant, malgré les termes généraux des louanges, on voit que l'auteur connaissait la vie et les vertus du saint[2].

Le nom à désinence latine de notre saint fournit une autre présomption en faveur de son existence réelle. Tous les autres saints vénérés en Irlande, à l'exception de quelques compagnons et disciples immédiats de saint Patrick, ont des noms gôidéliques[3]. Le nom même de saint Patrick a

1. A partir du vᵉ siècle jusqu'au milieu du viiᵉ l'Église d'Irlande se développe indépendamment. Ses relations avec le reste du monde catholique sont purement théoriques. Cf. plus loin, chap. vi.

2. Cf. avant-dernière strophe, premier vers : saint Patrick est un modèle de piété : il chante les hymnes et l'Apocalypse. — Whitley Stokes remarque que l'auteur de l'*Hymne de Secundinus* emploie le présent pour parler du saint, et il en conclut à la très haute antiquité de la composition. Quant à l'attribution à Secundinus, elle est évidemment erronée, s'il est exact que ce personnage mourut en 447 (*Annals of Ulster*, éd. Hennessy, I, *sub anno*, donc quatorze ans avant saint Patrick. Pour M. Bury, l'emploi du présent et l'absence d'allusions biographiques indiquent que l'hymne est antérieur à la mort du saint. Mais il contient une allusion à la mort de Patrick : « Testis Domini fidelis in lege catholica ». Le « témoin du Seigneur » est le saint qui est déjà mort, et qui reçoit un culte. Ce vocable désignait primitivement les martyrs, plus tard ceux qui étaient déjà entrés dans la Gloire. L'hypothèse de M. Bury que le vers cité pourrait faire allusion à un voyage de saint Patrick à Rome pour être éprouvé dans son orthodoxie par le pape, est insoutenable. (Un voyage de ce genre est mentionné dans *Ann. of Ulster*, *sub anno* 441). Cf. aussi les strophes 1, 3, 5, 9 et 11 où le saint est glorifié comme ne peut l'être qu'un homme entré dans la Paix du Seigneur.

3. Cf. *Felire Oengusso celi Dé*, éd. Whitley Stokes dans *Henry Bradshaw Society publ.* for 1905, vol. XXIX ; *The Martyrology of Donegal* ou *O'Clery's Calendar*, éd. J.-H. Todd et W. Reeves, trad. J. O'Donovan, (*Irish Archæol. and Celtic Soc.*, Dublin ; *Felire hui Gormáin*, éd. Whitley Stokes, (*Henry Bradshaw Soc.*). Cf. aussi la liste des anciens évêques qui sont tous des patrons locaux, dans James Ware (Wareus) *De præsulibus Hiberniæ Commentarius*, Dublin, 1665.

été complètement inusité en Irlande avant une époque relativement récente[1]. Aussi bien les anciens Gôidels ne pouvaient-ils le prononcer. Ils en firent *Cothraige* avant d'apprendre à dire *Patráic*[2]. Un pareil nom ne serait pas devenu celui d'un saint populaire s'il n'avait eu pour lui une tradition fortement ancrée[3].

— Des disciples ou compagnons de Patrick qui ont des noms latins, seul Benignus (Benen) jouit d'un culte répandu. Encore ne le doit-il qu'à sa connexion particulièrement étroite avec saint Patrick. (Cf. chap. III). Les autres : Auxilius (Aussaile), patron à Killosy (Cté Kildare); Iserninus, confondu à tort ou à raison avec saint Fith et vénéré sous ce nom à Aghade (Cté Carlow) et dans la région de Clonmore (limite des Ctés Carlow et Wicklow); enfin Secundinus (Sechnall) patron à Dunshaughlin (près Tara, Cté Meath) et, peut-être, vénéré aussi à Armagh, ne jouissent que d'un culte purement local et n'ont, pour ainsi dire, point de légende. Ils n'apparaissent que dans celle de St. P., comme personnages épisodiques. Cf. Ware, *op. cit.*, *sub nom. loc.*; Bury, *op. cit.*, pp. 117 et note, 163 s., 259 note, 319. Rôle légendaire : Muirchu, *Vie* de saint Patrick, dans *Tripartite Life*, II, p. 273 (Cf. *Annals of Ulster, s. a.* 439) : Tírechán, *Vie* de St. P., *ibid.*, p. 331, J. H. Todd, *Saint Patrick*, 174 ss. — On pourrait alléguer contre nous l'exemple des deux saints Colomban. Mais dans leur cas il s'agit de noms monastiques empruntés au symbolisme chrétien : l'un est appelé *Columcille*, ce qui signifie Colombe d'Église, l'autre *Columba*. Il est manifeste que ni *Patricius*, ni aucun des noms des compagnons du saint n'ont une origine pareille.

1. Ce n'est qu'à partir du Xe siècle qu'on rencontre en Irlande des prénoms étrangers. Jusqu'à la conquête normande (1172) ils sont très rares, même parmis les gens d'Église. Actuellement Patrick y est le prénom préféré. On le rencontre dans presque toutes les familles. *Paddy* est le sobriquet par lequel les Anglais désignent les Irlandais depuis le XVIe s.

2. Le son *p* manquait complètement à l'irlandais primitif (cf. Vendryès, *Grammaire irlandaise*, Paris, 1907). Il ne fut introduit que par les ecclésiastiques parlant latin. Cf. *id.*, *De Hibernicis vocabulis quae a latina lingua originem duxerunt*, Paris 1902. — Dans les premiers temps les Irlandais remplaçaient le son *p* par *k* (écrit *c*) dans les mots empruntés, par exemple *purpura* devint *corcur*, *pascha* — *casc*, *presbyter* — *cruimther*. — Sur *Cothraige* cf. en particulier Zimmer *op. cit.* La forme *Cothraige* se rencontre pour la première fois dans l'*Hymne de Fiacc*, strophe 3 (VIIIe siècle), éd. Whitley Stokes et John Strachan dans *Thesaurus Palæohibernicus* II, Cambridge, 1903, p. 307. — Tírechán (VIIe siècle), *l. c.*, p. 302, latinise ce nom en *Cothirtiacus*, et *ibid.* p. 310 on a : « ad petram *Coithrigi* et p. 331 : « petra *Coithirgi* ». — M. Bury a signalé les traces de la prononciation la plus ancienne dans la forme latinisée *Quadriga* dans Colgan, *Vita IIa*, et *Quotirche*, *ibid.*, *Vita IVa*. (Art. *Tradition of Muirchu's Text* dans *Hermathena*, 1902, p. 200).

3. Ce que nous venons de dire n'implique nullement qu'en Irlande on

Les écrits de Patrick : de leur authenticité. — Mais il existe deux écrits de Patrick, témoignages directs de son existence. Ils sont connus sous le nom de *Confession de saint Patrick* et d'*Épître aux chrétiens sujets du tyran Coroticus*[1].

L'attribution de ces écrits à notre saint est commune à tous les manuscrits. Un de ceux-ci, qui contient la plus ancienne copie de la *Confession* date de 807 ou 808[2]. Mais

n'ait point rendu de culte aux saints de l'Eglise universelle. Au VIIe siècle on croyait posséder des reliques des saints Pierre, Paul, Laurent et Etienne à Armagh et Dunseverick (Tírechán, *l. c.*, pp. 301 et 329). La Saint-Michel et la Saint-Martin sont les dates de fêtes populaires (Extraits du Ms *Rawlinson* B. 512 de la Bibl. Bodléienne dans *Tripartite Life*, II p. 556 s. et p. 560 s.; trad. Whitley Stokes en regard). En 845 la fête des saints Pierre et Paul, le 29 juin, est célébrée à l'abbaye de Roscrea (Cte Tipperary) au milieu d'un grand concours de peuple. L'*oenach* (fête et réunion publique) commençait, lorsque surgirent les Danois. Mais ils furent repoussés par la grâce de Pierre et de Paul (*Cogadh Gaedhel re Gallaibh*, éd. J.-H. Todd, *Roll's Series*, London, p. 14, trad. p. 15).

1. Éditions consultées : Whitley Stokes dans *Tripartite Life*, II, *Confessio*, p. 357 ss.; *Epistola* (version du Ms Cotton *Nero* E I) p. 375 ss. : Rev. N.-J.-D. White, *Libri sancti Patricii* dans *Proceedings of the Roy. Ir. Acad.*, XXV, Sect. C. nº 7, Dublin 1904. Nos références se rapportent aux pages de l'édition Stokes, la plus accessible, mais nous avons confronté chaque fois le texte avec celui de l'édition critique du Rév. White. Cf. les introductions des deux éditeurs pour tout ce qui concerne les Mss et les éditions antérieures.

2. *Livre d'Armagh* (*A*), Ms de contenu divers, compilé par le scribe Ferdomnach pour Torbach, abbé d'Armagh (m. 808); actuellement au Trinity College de Dublin. Sur le Ms. et sa date cf. Rev. Charles Graves dans *Proceedings of the Roy. Ir. Acad.*, III, p. 316, p. 334 et p. 356 ss.; Edmund Hogan, S. J. dans *Analecta Bollandiana*, I, Bruxelles, 1882, p. 532 ss.; Whitley Stokes dans *Tripartite Life*, I, *Intr.* p. XC-CXIX. — Mais M. Gwynn, cité dans Bury, *op. cit.*, p. 224, croit que les documents relatifs à saint Patrick n'ont été copiés dans *A* qu'après la mort de l'abbé Torbach, donc après 808. En tout cas ils sont du premier quart du IXe siècle. — Une édition diplomatique de *A* a été récemment publiée par M. Gwynn, mais elle nous est demeurée inaccessible. — Il manque quelques passages de la *Conf.* dans *A*, qu'on a complété d'après un Ms de la Bibl. Roy. de Bruxelles. Ces passages appartenaient sans doute possible au texte primitif et ont été omis par le copiste soit par mégarde, soit parce qu'ils étaient désobligeants pour l'auteur. Un d'eux notamment a trait à un grave péché commis par saint Patrick dans son enfance. — Zimmer, *loc. cit.*, a émis l'hypothèse que le texte primitif de la *Conf.* contenait plus de détails autobiographiques. Cf. la réfutation de M. Bury dans *English Historial Review* XVIII, juillet 1903, p. 544 ss.

antérieurement, les hagiographes irlandais du VIIe siècle ont déjà connu les deux documents en question et leur attribution à saint Patrick[1].

L'analyse rend évidente leur authenticité[2].

Ce qu'aurait visé un faiseur d'apocryphes serait l'édification par l'exemple, soit la glorification du saint, soit enfin l'exposé d'une doctrine sous l'autorité d'un grand nom. Or on ne trouve rien de pareil ni dans la *Confession* ni dans l'*Épître*.

L'auteur y donne à chaque instant des preuves d'humilité très sincère. Des expressions comme *ego... peccator rusticissimus... fidelium*[3] ne sont pas d'un faussaire. Il y a dans ces écrits une tendance manifeste à s'amoindrir, à se refuser tout mérite. Patrick s'avoue sot, ignorant. Il n'a jamais étudié à fond la théologie ni le droit, et il a oublié ce qu'il en avait appris. Il manie difficilement le latin depuis le temps qu'il est forcé de parler continuellement en langue vulgaire[4]. Dieu a bien voulu se servir de lui plutôt que d'autres, plus dignes par la vertu et la science. Mais il n'a été que le vil instrument de la Divinité[5].

1. Cf. plus loin, p. 71 s.

2. Elle est reconnue actuellement par tous les historiens du christianisme irlandais. Zimmer, qui antérieurement en avait douté, l'admit depuis (*op. cit.*).

3. *Conf.*, p. 357, et *passim*. Cf. *Conf.*, p. 374 : « Patricius peccator indoctus scilicet Hiberione conscripsit », et *Epistola* p. 375 : « Patricius peccator indoctus scilicet Hiberione constitutus episcopum me esse fateor ».

4. *Conf.* p. 359 : « Timui... ne incederem in linguam hominum... qui optime itaque iure et sacras litteras utroque pari modo combiberunt, et sermones illorum ex infantia nunquam mutarunt, sed magis ad perfectum semper addiderunt. Nam sermo et loquela mea translata est in linguam alienam, sicut facile potest probari ex saliua scripturæ meæ, qualiter sum ego in sermonibus instructus atque eruditus. » Cf. *ibid* : « quatinus modo ipse adpeto in senectute mea quod in iuuentute non comparaui : quod obstiterunt peccata mea ut confirmarem quod antea perlegeram ». *Ibid.* p. 367 : « Breuiter dicam... quæ uerbis exprimere non ualeo, nec iniuriam legentibus faciam. ».

5. *Conf.* p. 360 s. : « Eram uelut lapis qui iacet in luto profundo, ut

La *Confession* parle, il est vrai, des conversions opérées par Patrick, de ses tribulations, de son ascétisme. Mais c'est qu'elle a pour but de défendre son auteur contre une accusation d'indignité qui avait été portée contre lui. On venait de proclamer qu'il avait jadis commis un péché qui entraînait sa déchéance de la dignité épiscopale. Or Patrick ne nie pas sa faute, quoiqu'il se plaigne de ce que ce soit un ancien ami qui soit son accusateur. Il allègue seulement pour sa défense le fait que Dieu a bien voulu de lui pour accomplir de grandes choses, et la prescription, plus de trente ans écoulés depuis son péché. Il n'était même pas diacre lorsqu'il le commit[1]. Il nous narre encore ses remords et les punitions que Dieu lui infligea

uenit qui potens est et in sua misericordia sustulit me ; et quidem scilicet sursum adleuauit et collocauit me in sua parte... Unde autem admiramini magni et pusilli, qui timetis Deum, et uos Domini ignari rethorici... audite et scrutamini, quis me stultum excitauit de medio eorum qui uidentur esse sapientes, et legis periti et potentes in sermone et in omni re. » — *Ibid.*, p. 361 : « Et non eram dignus, neque talis ut hoc Dominus seruulo suo concederet. » Cf. *ibid.*, p. 366 : saint Patrick ne se sentait pas digne de l'episcopat. — Cf. *Conf.*, *passim.*

1. *Conf.*, p. 365 : « Et quando temptatus sum ab aliquantis senioribus meis qui uenerunt et peccata mea contra laboriosum episcopatum meum... (*lacune*) ...utique in illo die fortiter impulsus sum ut caderem (Cf. *Psaume* CXVIII, 38) hic et in æternum : sed Dominus pepercit proselito et peregrino propter nomen suum... Occasionem post annos triginta inuenerunt (correction de M. White : les Mss ont « occasionum — inuenerunt me ») et aduersus uerbum, quod confessus fueram antequam essem diaconus... Nescio, Deus scit, si habebam tunc annos quindecim et Deum unum non credebam nisi ex infantia mea, sed in morte et in incredulitate mansi, donec ualde castigatus sum... » lors que le péché fut commis. Patrick le confessa à son meilleur ami, qui (*Conf.*, p. 366) le soutint plus tard lorsqu'il s'agit de l'ordonner évêque, et qui le trahit enfin. Il paraît ressortir de la *Confession*, qu'on avait lancé un écrit diffamatoire contre Patrick : *ibid.*, p. 365, le saint a un songe : un écrit déshonorant est « contre sa face » (« scriptum erat... sine honore »). Une voix le console : « male uidimus faciem designati nudato nomine ». M. Bury, *op. cit.*, p. 318 et note, suggère que « sine honore » et « nudato nomine » signifie que les ennemis de Saint Patrick omettaient intentionnellement son titre d'évêque. Mais on peut interpréter aussi ces expressions comme des métaphores qui désignent le déshonneur en général.

avant d'en faire son instrument[1]. Toute la *Confession* est ainsi le récit des crises de conscience d'un homme voué au souvenir d'une faute et qui, guidé par les signes de la grâce divine, consacre sa vie à la racheter.

Quant aux mentions des « milliers d'hommes » baptisés qu'on trouve dans l'*Épître*, elles s'expliquent aisément. L'*Épître* est destinée à ranimer les sentiments de solidarité chrétienne parmi les guerriers du chef Coroticus, qui avaient massacré et réduit en esclavage les néophytes de Patrick. C'est pourquoi le saint leur rappelle les conversions que Dieu avait opérées par son intermédiaire, une œuvre qu'ils risquaient de compromettre.

L'auteur de la *Confession* et de l'*Épître* est entièrement exempt de toute forfanterie hagiographique.

En effet, il n'y a aucune trace de miracles proprement dits dans les deux écrits. Les faits que Patrick considère comme miraculeux sont à leur place dans les écrits d'un mystique. On en rencontre de plus étonnants dans d'autres œuvres autobiographiques reconnues authentiques. Après un long jeûne et des mortifications multiples, Patrick entend des voix[2]. Une autre fois un homme lui apparaît en songe, porteur d'un cartel où il lit un appel des Irlandais qui veulent être délivrés des ténèbres du paganisme[3]. Enfin

1. *Conf.*, p. 365 : « ualde castigatus sum », etc., et *passim*.

2. *Conf.*, p. 361 ; cf. la voix entendue en songe, p. 35, note. Patrick a un cauchemar et se sent opprimé par Satan : *Conf.*, p. 363.

3. *Conf.*, p. 364 : Cet homme se nommait Victoricus. Il venait d'Irlande, porteur d'innombrables lettres dont il montra une à Patrick «... et legi principium epistolæ » dit le saint, « continentem, Vox Hyberionacum. Et dum recitabam principium epistolæ putabam enim in mente (ou « ipso momento » ?) audire uocem ipsorum qui erant iuxta siluam Focluti, quæ est prope mare occidentale. Et sic exclamauerunt quasi ex uno ore, Rogamus te, sancte puer, ut uenias et adhuc ambulas inter nos ». — A la suite de ce songe Patrick en raconte encore deux autres pendant lesquels il s'entend réconforté par des voix et confirmé dans sa résolution d'aller en Irlande.

Patrick raconte qu'ayant débarqué sur un rivage désert, les vivres vinrent à manquer. Le capitaine demanda à son passager pourquoi son Dieu, qu'il disait tout-puissant, ne leur venait pas en aide. Patrick répondit qu'il fallait d'abord se convertir de bonne foi, avant d'attendre quelque chose de la grâce divine. C'est ce que fit le capitaine. Le même soir Dieu envoya aux naufragés un troupeau de porcs[1].

Un dernier signe de l'authenticité de la *Confession* et de l'*Épître* est la manière dont y sont mentionnés les faits biographiques. Rien de ce qu'a fait Patrick en Irlande n'y est *raconté*. On n'y trouve que des allusions et à peine çà est là un court développement. Il s'agit évidemment de faits contemporains, bien connus des lecteurs. Par contre les passages relatifs à la jeunesse de Patrick avant sa venue en Irlande comme missionnaire, sont relativement riches en détails biographiques.

Nous pouvons donc conclure que ces écrits sont de saint Patrick, et partant, qu'il a réellement été un personnage historique.

PATRICK ET PALLADIUS. — Mais, a-t-on suggéré, il doit être identique à un autre missionnaire, Palladius, envoyé en Irlande, dit Prosper d'Aquitaine dans sa *Chronique*, par le pape Célestin Ier en 431[2], un an avant la

1. *Conf.*, p. 362 s. : « Et alio die cœpit gubernator mihi dicere : Quid (est) christiane ? Tu dicis Deus tuus magnus et omnipotens est. Quare ergo pro nobis orare non potes ? quia nos a fama periclitamur. Difficile (est) unquam ut aliquem hominem uideamus. — Convertemini ex fide ad Dominum Deum meum, cui nihil est impossibile, ut cibum mittat uobis in uiam uestram usque dum satiamini, quia ubique habundat illi. — Et adiuuante Deo, ita factum est. Ecce grex porcorum in uia ante oculos nostros apparuit, et multos ex illis interfecerunt et bene refecti... » Ils trouvèrent encore du miel.

2. *Epitome Chronicon*, éd. Mommsen dans *Mon. Germ. Hist.*, Serie in-4°, *Auctores antiquissimi*, IX (*Chronica minora* I), p. 473 : « Ad Scotos in Christum credentes ordinatus a papa Celestino Palladius primus epis-

date généralement admise pour la venue de saint Patrick[1].

L'itinéraire de Palladius en Irlande coïncide, en effet, en partie avec celui de Patrick. De plus, un texte du VIII[e] siècle dit que Palladius était nommé aussi Patricius[2]. On a encore fait valoir que *Patricius* n'est pas un nom,

copus mittitur ». — Le renseignement est d'une autorité indiscutable. La première édition de l'*Epit. Chron.* est de 444 et Prosper est très bien informé. Mais c'est la seule mention qu'on ait de cette mission. Tous les autres textes qui en parlent dérivent, en effet, de celui de Prosper. Cf. Bède, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, lib., I, c. 13 : « Anno Dominicæ incarnationis CCCCXXIII Theodosius... cuius anno Imperii VIII Palladius ad Scotos in Christum credentes a pontifice Romanæ ecclesiæ Celestino primus mittitur episcopus ». — Les auteurs irlandais, qui n'admettent pas qu'il y ait eu des chrétiens en Irlande avant la venue de saint Patrick, modifient le sens du texte de Prosper. Cf. Muirchu, dans *Tripartite Life*, II, p. 272 : Palladius archidiaconus papæ Cælestini urbis Romæ episcopi... ordinatus et missus fuerat ad hanc insolam... *conuertendam* ». La preuve que le texte de Muirchu dérive de l'*Epitome Chronicon* est dans la désignation de Palladius comme archidiacre. Cf. *Epitome Chron.*, *loc. cit.* p. 472. — Le passage relatif à Palladius dans Nennius, *Historia Britonum* § 50, éd. Mommsen, *Mon. Germ. Histor.*, *Auct. Antiquissimi*, XIII, 2, p. 194, a une source intermédiaire entre Prosper et Muirchu, peut-être la source de celui-ci : « missus est Palladius episcopus primitus a Celestino episcopo et papa Romæ ad Scotos in Christum conuertendos » — Cf. enfin Sigeber de Gembloux, *Chronica*, éd. Pertz dans *Mon. Germ. Hist.*, Série in-folio, VIII, (*Scriptores*, VI), p. 302, *s. a.* 432 : « Celestinus papa ad Scotos in Christum credentes Palladium primum mittit episcopum ».

1. Schoell, *op. cit.*, Zimmer *op. cit.* — Le dernier auteur croit que Palladius-Patricius fut un obscur saint local, tiré de l'oubli par les Irlandais en quête d'un patron. Il aurait été nécessaire aux champions de l'influence romaine, les méridionaux, paur amener à l'unité ecclésiastique les Irlandais du Nord. — M. Bury, *op. cit.*, p. 389, observe avec raison qu'il aurait été plus simple de nommer le pseudo-apôtre Palladius, d'autant plus que les plus anciens hagiographes savaient que sa mission lui avait été confiée par Rome et qu'il pouvait servir les desseins que leur prête Zimmer. L'identification de Palladius avec saint Patrick est un moyen d'esquiver la difficulté, mais elle n'a aucun fond. Cf. plus loin.

2. Notice du continuateur de Tírechán dans *A*, *Tripartite. Life* : II, p. 332. Cf. Bury *op. cit.*, p. 389 note : on a confondu Palladius avec un des doublets de saint Patrick, Patrick l'Ancien ou Sen Patrick. — Voir la légende de Palladius dans Muirchu, *Tripartite Life*, II, p. 272 : il débarque au même endroit que saint Patrick, à Wicklow, y est mal reçu et ne fonde que trois églises. Il s'en va dans la terre des Pictes et y meurt. M. Bury, *op. cit.*, croit qu'il s'agit des Pictes d'Irlande, non de ceux d'Ecosse.

mais un titre. Il aurait appartenu à Palladius et aurait été pris pour le nom même du saint.

Palladius et Patrick sont pourtant deux personnages différents.

Dans le cas présent le mot *Patricius* n'est pas un titre. L'auteur de la *Confession* et de l'*Épitre* se nomme lui-même ainsi. Et les renseignements qu'il nous fournit sur sa famille excluent l'hypothèse que la dignité de patrice lui eût appartenue. Le père de Patrick était décurion, et les décurions étaient de petites gens vers la fin de l'Empire Romain[1].

On sait d'autre part que Palladius a été ordonné évêque par Célestin Ier en personne et que c'est de lui qu'il tenait sa mission[2]. Or Patrick n'est jamais allé à Rome avant sa venue en Irlande[3].

Aucune trace d'un pareil voyage ne peut être relevée dans les deux opuscules de Patrick, ni dans aucun des écrits qui lui sont attribués, authentiques ou douteux, les *Dicta Patricii* et son *Hymne*. Il était pourtant de son intérêt d'invoquer l'investiture romaine comme argument contre ses détracteurs, et il l'aurait fait s'il l'avait possédée.

1. *Epist.*, p. 377 : « Ingenuus fui secundum carnem : decurione patre nascor. » Sur les decurions au IVe et Ve siècle cf. Dill, *Roman society in the last century of the Western Empire*, l. III, ch. II.

2. La presence de Palladius a Rome est signalée une première fois en 429 : Prosper d'Aquitaine, *loc. cit.*, p. 472. — Dans son écrit *Contra Collatorem*, rédigé vers 437 (c. 21 dans Migne, *P. L.*, LI, p. 271), Prosper loue Celestin Ier d'avoir fait de l'Irlande une nouvelle province ecclesiastique : « et ordinato Scotis episcopo dum Romanam insulam studet servare catholicam fecit etiam barbaram Christianam ».

3. Ce fait fournit une explication possible du silence de Prosper à l'egard de saint Patrick. — Il est probable que Prosper a été à Rome en 431 et qu'il a inséré dans sa chronique la mention de Palladius parce qu'il fut present aux preparatifs de cette mission. Cf. Zimmer, *op. cit.* — Les circonstances des deux missions, etudiées p. 45 s., expliquent d'autre part suffisamment pourquoi Prosper et Bède s'intéressent à Palladius et non à saint Patrick.

Le texte de la *Confession* et de l'*Épître* fournit d'ailleurs des preuves décisives de ce fait que la mission de notre saint ne partit pas de Rome.

La première est que Patrick ne se servait point de la *Vulgate*. Ses citations, qu'on a comparées au texte de la traduction hiéronymienne, le démontrent suffisamment[1]. Or la *Vulgate* était par excellence dès le début du ve siècle la version romaine des Écritures.

La *Confession* contient en outre une déclaration de foi fragmentaire, visiblement extraite d'un formulaire[2]. Elle nous éclaire définitivement sur le point de départ de Patrick. Les symboles de la foi n'étaient point, en effet, unifiés au ve siècle. Chaque missionnaire propageait la tradition de l'Église dont il dépendait[3].

Or, aucune parenté n'existe entre les formulaires particuliers à l'Église de Rome[4] et celui de saint Patrick. Sa

1. Pour la confrontation voir l'édition White, *loc. cit.*, des écrits de Patrick. Les extraits de l'Ancien Testament sont certainement collationnés dans une version latine de la Bible, plus ancienne que la *Vulgate*. Il en est de même pour la plupart des citations (moins nombreuses) du Nouveau Testament. Quelques-unes à peine paraissent avoir été prises dans la *Vulgate*. M. Bury suggère que saint Patrick citait de mémoire, d'après une version qu'il avait étudiée encore en Gaule et qu'il vérifia plusieurs extraits dans une copie de la *Vulgate*. Que saint Patrick ait possédé un exemplaire de celle-ci, c'est possible, puisqu'elle était connue déjà de Fastidius qui écrivait en Grande-Bretagne vers 430 (Cf. Galland, notice sur Fastidius, dans Migne, *P. d.*, L, col. 581). Mais saint Patrick ne considérait certainement pas la *Vulgate* comme texte classique. Selon nous, il est improbable qu'en des écrits comme les siens il eût cité la Bible de mémoire, comme le veut M. Bury. Il a certainement contrôlé ses extraits dans une Bible dont il se servait habituellement. Il a donc apporté en Irlande un autre texte que la *Vulgate* (Cf. N.-J.-D. White, *loc. cit.*, p. 231).

2. En deux fragments, *Conf.*, p. 358 et p. 374. Publiée séparément dans August Hahn, *Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., refondue par le Dr Ludwig Hahn, annotée par le Professeur Harnack, Breslau, 1897, p. 331. Le texte y est une réimpression de l'édition de Migne, très défectueux.

3. F. Kattenbusch, *Das apostoliche Symbol*, I. Cf. aussi les formulaires divers dans Hahn, *op. cit.*

4. Symboles romains et italiens dans Hahn, *op. cit.*, §§ 17 à 43.

déclaration de foi appartient à une « famille » de textes inspirés des formulaires orientaux, et qui sont, pour la plupart, d'origine gallicane.

Ainsi l'on constate une grande analogie entre le *Credo* de Patrick et la traduction que Phœbadius d'Agen fit du symbole de Nicée[1].

L'archétype de la majeure partie de notre texte est une version latine d'un symbole grec antérieur au IVe siècle. On retrouve, en effet, les articles relatifs au Fils, à son engendrement, à sa mort et à son ascension disposés dans le même ordre et rédigés en des termes presque identiques dans une déclaration de foi fragmentaire de Victorinus de Pettavium, martyrisé sous Dioclétien en 303[2]. L'origine grecque du formulaire de saint Patrick est démontrée par la rédaction de l'article qui concerne l'homogénéité du Père et du Fils, et par sa position avant l'article de foi en la Création[3].

1. Mansi, *Concilia*, II, p. 166 : Πιστευομέν, εἰς θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατων τε καὶ ἀορατων ποιητέν, καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν χριστόν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεόν ἐκ θεοῦ, φῶσ εκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δὶ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε εν τω οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς. » — Trad. du pape Damase, Hahn, § 199, p. 271 s. : « Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem, creatorem visibilium et invisibilium. Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est, ex substantia Patris, Deum ex Deo, lumen ex lumine, Deum verum ex Deo vero, natum non creatum, unius substantiæ cum Patre, quod græce dicunt Omousion, per quem omnia facta sunt, sive in caelo sive quæ in terra. »

2. Hahn, *op. cit.*, § 13, p. 17 (Les mots en italique se retrouvent chez Patrick) : *et* huius (P. *eius*) *Filium* (P. *Jesum*) *Christum* (P. *qui cum Patre scilicet fuisse testamur*) *ante originem sæculi* (P. *spiritualiter*) *apud Patrem* (P. *inenarrabiliter*) *genitum* (P. *ante omne principium et per ipsum facta sunt uisibilia et inuisibilia*) *hominem factum* in anima vera et carne utraque miseria et *morte devicta* et *in cœlos* a Patre (P. *ad Patrem*) *receptum*. — Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, I, p. 188 et p. 212 ss. — Petavium est Pettau en Styrie.

3. Cf. les symboles : de Cyrille de Jérusalem, Hahn, *op. cit.*, § 124, p. 133 ; d'Epiphanius, *ibid.*, § 125, p. 135 et § 126, p. 136 ; le symbole pseudo-athanasien du *Codex Vaticanus* n° 1431, *ibid.*, § 127, p. 137 s. Cf.

Il est certain, d'autre part, que le modèle de notre texte était répandu en Gaule. La disposition et les termes de l'article relatif à la Création par le Fils sont ceux du symbole de Phœbadius d'Agen et de la traduction que saint Hilaire de Poitiers fit du symbole adopté en 343 au synode de Philippopolis[1]. Enfin il y a une analogie remarquable entre la déclaration de foi de Patrick et les symboles pélagiens ou néo-pélagiens[2].

Ce furent donc l'enseignement et les méthodes de l'Église gallicane que saint Patrick importa en Irlande et, par conséquent, il ne peut être question de le confondre avec Palladius[3].

La préparation de saint Patrick. — Mais quelle fut exactement l'Église qui fournit à saint Patrick les éléments de sa doctrine, et ses méthodes de conversion ?

Il est d'abord acquis qu'elle était située en Gaule même, et non dans une province placée sous l'influence du christianisme gaulois, par exemple en Bretagne. Patrick considère les membres du clergé gaulois comme ses frères et ses

symboles syriaques, *ibid.*, § 129, p. 140 ; § 131, p. 143 ; § 132, p. 145. — Cf. le symbole en usage en Cappadoce, tel qu'il a été rapporté par Auxence de Milan, *ibid.*, p. 149.

1. Patrick : « Jesum Christum... et per ipsum facta sut uisibilia et inuisibilia ». — Phœbadius, chez Hahn, *op. cit.*, § 189, p. 259 : « Credimus Jesum Christum... per quem omnia facta sunt... visibilia et invisibilia. » — Cf. Symbole de Philippopolis, trad. par saint Hilaire, *ibid.*, § 158, p. 190 (le texte original de ce symbole est perdu).

2. Déclaration de foi de Pélage, *ibid.*, § 209, p. 288 ss. — Cette déclaration est d'ailleurs strictement orthodoxe. — Déclaration de foi de Julien d'Eclanum, *ibid.*, § 211, p. 293.

3. Dans la déclaration de foi de saint Patrick, Marie n'est point mentionnee. — Or presque tous les symboles connus en parlent, notamment tous ceux d'origine romaine et gallicane. — La déclaration de foi de Victorinus ne contient pas d'article relatif à Marie. Mais on ne peut en conclure à une parenté encore plus étroite de ce texte avec celui de saint Patrick, ni à une omission intentionnelle. Les deux déclarations sont, en effet, fragmentaires.

maîtres ; il voudrait les revoir ; il voit en eux ses modèles[1].

Quant à l'endroit précis la tradition courante indique à la fois Lérins et Auxerre[2]. Après les travaux de M. Bury, on peut considérer comme démontré que saint Patrick subit en effet l'influence de ces deux centres de culture chrétienne.

Un séjour de notre saint à Lérins est indiqué par la première phrase des *Dicta Patricii*, relative à un voyage qu'il fit « à travers la Gaule et l'Italie jusqu'aux îles qui sont en la Mer Tyrrhénienne »[3]. Ainsi que l'a remarqué M. Bury, il n'y a aucune raison de mettre en doute l'authenticité de ce *Dictum*[4]. De plus, aucun milieu n'était aussi

1. *Conf.*, p. 370 : « libentissime paratus irem... in Gallias uisitare fratres... » Dans l'*Epître*, p. 378, saint Patrick dit comment les chrétiens de Gaule amassent de l'argent pour racheter leurs correligionnaires captifs chez les païens, et il montre quel contraste il y a entre ces mœurs pieuses et ceux de Coroticus, qui massacre des néophytes ou les vend chez des peuples apostats ou païens.

2. Tirechán, *loc. cit.*, p. 302 : « erat hautem in una ex insolis quæ dicitur *Aralanensis* ». Le P. Hogan dans son édition de Tirechán, dans *Analecta Bollandiana*, I, Bruxelles 1882, note au passage en question, propose de lire *Lerinensis*. Cette lecture est generalement admise. — Muirchu, edit. Hogan, *ibid.*, p. 552 : «... sanctissimum episcopum *Alsiodori* (Antissiodori) ciuitate, principem Germanum summum donum inuenit (sc. Patricius), Aput quem non paruo tempore demoratus, iuxta id quod Paulus ad pedes Gamaliel fuerat, in omni subiectione et patientia atque obœdientia, scientiam, sapientiam castitatemque et omnem utilitatem... toto animi desiderio didicit, dilexit, custodiuit. » — Cf. Muirchu edit. Stokes, *loc. cit.*, p. 272 ; c'est saint Germain qui a préparé saint Patrick à sa mission.

3. *Tripartite Life*, II, p. 301 : « Timorem Dei habui ducem itineris mei per Gallias atque Italiam, etiam in insolis quæ sunt in mari Tyrreno. »

4. Bury, *op. cit.*, p. 228 ss. : Les *Dicta* sont des expressions favorites de saint Patrick, notées par quelque scribe. L'authenticité du second *Dictum* est certaine : il est la repetition d'une phrase de l'*Epître*. Cf. *Dicta* : « De saeculo recessistis ad paradisum. Deo gratias » et *Epître*, p. 379 : « Deo gratias : creduli baptizati de sæculo recessistis ad paradisum ». Le fait que ce *Dictum* occupe la seconde place est une garantie de l'authenticité du premier. M. Bury reconnaît d'autre part avec raison le style de saint Patrick dans la premiere partie de celui-ci (*timorem... mei*. Cf. aussi *Gallias* et *Conf.*, p. 370). Quant a la seconde partie, on la retrouve dans Tirechan : « ambulauit et nauigauit (Patricius ... *per Gallias atque Italiam* totam atque (*Dict.* etiam) in *insolis quæ sunt in*

propice à l'éclosion d'un document pareil à la déclaration de foi de Patrick que les communautés des Marseillais[1], dans lesquelles prévalait l'influence de l'Église d'Orient.

D'autre part la tradition veut que saint Patrick ait été préparé à sa mission par saint Germain d'Auxerre. Il avait, paraît-il, l'intention de poursuivre sa préparation à Rome lorsque arriva la nouvelle de l'échec et de la mort de Palladius. Patrick fut ordonné évêque en toute hâte et envoyé à sa place[2]. Cette tradition fournit une interprétation plausible du propre témoignage de saint Patrick. Il ressort, en effet,

mari Terreno, ut ipse dixit in commemoratione laborum ». M. Bury a démontré que Tírechán entend par *Commemoratio laborum* un recueil d'actes de saint Patrick dont le premier *Dictum* faisait partie. (M. Bury s'appuie ici sur l'etude paléographique du MS *A* de M. Gwynn). Il est donc certain que la seconde partie du premier *Dictum* n'a pas été ajoutée à la première après coup, d'après Tírechán. — Il existe encore un troisième *Dictum*, mais il est certainement apocryphe.

1. Ainsi nommait-on les communautés monastiques du littoral gaulois de la Méditerranée qui étaient devenues le foyer d'un pélagianisme atténué. Les plus importantes étaient les fondations de Cassien à Marseille et surtout celle de saint Honorat à Lérins. Les chefs de l'opposition contre la doctrine intransigeante de saint Augustin sur la grâce divine étaient, au début du ve siècle, Cassien lui-même, Vincent de Lérins, Faustus, moine de saint Honorat et plus tard évêque de Riez. — D'autre part les influences orientales étaient particulièrement fortes dans ces monastères. Cassien avait visité les couvents de l'Orient avant de fonder celui de saint Victor à Marseille. Saint Honorat fonda le sien au retour d'un pèlerinage en Orient. Ce fut d'ailleurs l'exemple des ascètes de la Thébaïde qui fit éclore le monachisme gaulois. — Enfin Lérins en même temps qu'une retraite pour les hommes fatigués du monde, était un foyer intellectuel de premier ordre. On sait que de là sortit une série d'hommes remarquables dans l'histoire de l'Église. — Cf. sur Lérins et Marseille : Besse, *Premiers monastères de la Gaule méridionale* dans *Revue des questions historiques*, 1902 ; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles de l'Église*, Paris, 1700 ss. : XII (art. sur saint Honorat), XV (art. sur Hilaire, Eucherius, Vincent, Maxime de Riez), XVI (art. sur Faustus) ; saint Hilaire d'Arles, *Sermo de vita sancti Honorati* dans Migne, *P. L.*, L, p. 1249 ss. — Sur le mouvement intellectuel et les influences orientales à Lérins et à Marseille, cf. Harnack, *Dogmengeschichte* ; Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen-âge*, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1884, I ; œuvres de Cassien, dans Migne *P. L.*, XIL ; Vincent, *Commonitorium*, *ibid.*, L ; Faustus, *De gratia Dei et libero arbitrio*, *ibid.*, LVIII, p. 783 ss. — Caractère de la vie menée à Lérins : Eucherius, *De laude eremi*, *ibid.*, L.

2. Muirchu, *loc. cit.*, p. 272.

de la *Confession* que notre saint, après un séjour en Gaule, se rendit en Grande-Bretagne et qu'il y eut conscience de sa vocation. Il quitta ce pays pour se préparer à exercer son ministère. Ceux dont dépendait son expédition se renseignèrent sur son compte en Grande-Bretagne, car son élévation à l'épiscopat rencontrait de l'opposition. Il fut enfin nommé évêque et partit pour l'Irlande sans revenir en son pays[1].

La tradition concorde également avec ce qu'on sait du rôle joué par l'Église d'Auxerre dans la régénération catholique en Grande-Bretagne et de l'intérêt qu'on y témoignait pour les affaires d'Irlande.

La Bretagne était en proie au pélagianisme. L'instigateur du voyage de saint Germain en Grande-Bretagne (429) avait été Palladius[2] et il y a même une relation certaine entre ce voyage et la mission de celui-ci. Le pélagianisme

1. *Conf.*, 364 : « et iterum post paucos annos in Britannis eram cum parentibus meis ». Là il a les visions mentionnées plus haut, et se décide à aller en Irlande après une longue hésitation : « Hiberione non sponte pergebam donec prope deficiebam » (*ibid.*, p. 365). — Son ami lui prédit qu'il deviendra évêque, et il soutint sa candidature en Grande Bretagne, pendant l'absence du saint : « et comperi ab aliquantis fratribus . . quod ego non interfui nec in Britannis eram, nec a me orietur (M. Bury propose « oriebatur »), ut et ille in mea absentia pro me pulsaret ». — Le seul pays voisin de la Grande-Bretagne où saint Patrick pouvait se préparer à sa mission était la Gaule.

2. Prosper, *loc. cit.*, p. 472 : « Agricola Pelagianus, Severiani episcopi Pelagiani filius, ecclesias Britanniæ dogmatis sui insinuatione corrumpit ; sed ad insinuationem Palladii diaconi papa Cælestinus Germanum Antissiodorensem episcopum vice sua mittit et deturbatis hereticis Britannos ad catholicam fidem dirigit. » On ne sait pas si Palladius était diacre de Rome ou d'Auxerre. La dernière supposition est probable. Cf. *Vie* de saint Germain par Constantius de Lyon, (*AA. SS. Julii*, II, p. 200-p. 220) c. 12. La mission de saint Germain y est décrite comme ayant été décidée par un synode d'évêques gaulois, rassemblés à cause des plaintes venues de Grande-Bretagne. Saint Loup de Troyes fut l'auxiliaire de saint Germain. Dans le cas où le renseignement de Constantius est exact (et la date de la *Vie*, écrite en 480 ou peu après le garantit), il faut voir dans Palladius le porte-parole de saint Germain auprès du pape. Cf. Bury, *op. cit.*, p. 297, auquel nous empruntons cette hypothèse. — Sur la *Vie* de saint Germain par Constantius, cf. W. Levison dans *Neues Archiv*, XXIX, p. 112.

breton menaçait, en effet, d'atteindre les chrétiens établis en Irlande, et il fallait à tout prix qu'ils eussent un évêque[1]. C'est à leur intention que Palladius fut ordonné. Prosper ne dit rien des païens qu'il devait convertir[2]. Bref, sa mission fut la conséquence de celle de saint Germain et elle entraîna celle de saint Patrick[3].

Considérons enfin qu'en sa qualité de Breton membre du clergé orthodoxe[4], Patrick ne pouvait rester étranger aux luttes qui remuaient son pays et dont saint Germain était un des champions, et nous pourrons conclure à la véracité de la tradition.

Les moyens personnels et le caractère de saint Patrick. — Saint Patrick passa donc par deux des meil-

1. Bury, *op. cit.*, p. 50 ss. — Remarquons que l'envoi en Irlande d'un évêque ordonné par le pape en personne ne s'explique que par l'importance exceptionnelle de cette nomination. Sinon un archevêque gaulois quelconque eût pu nommer et ordonner le nouveau prélat. Or la grande œuvre du pontificat de Célestin I[er] fut l'écrasement du pélagianisme, achevé sous Léon le Grand. — Notons encore que Prosper, qui note avec tant de soin la nomination de Palladius, fut un des chefs des orthodoxes en Gaule et mena la lutte contre les pélagiens. Cf. abbé Valentin, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Toulouse, 1900. — S'il est exact que Pélage ait été originaire d'Irlande (Zimmer, *Pelagius in Irland*, p. 18 ss.) ou même seulement issu d'une famille gòidelique établie en Grande-Bretagne (Bury, *The origin of Pelagius*, dans *Hermathena*, XXX, p. 26 ss.) le danger était imminent pour les chrétiens d'Irlande. — Sur l'existence de communautés irlandaises en ce pays avant l'arrivée de Palladius, cf. plus loin.

2. Cf. texte cité de Prosper.

3. Le fait que Palladius, et non saint Patrick, a été ordonné par le pape en personne, loin d'infirmer cette vue, la corrobore. Seul le premier évêque nommé avait besoin de cette haute consécration. Le prestige que l'autorité de Rome lui avait donné passait à tous ses successeurs. Peu importait qui ordonnerait son remplaçant. Bury, *op. cit.*, p. 60 s. — Cf. ci-dessus, n. 1.

4. Le semi-pélagianisme de Lérins s'accorde parfaitement avec l'anti-pélagianisme d'Auxerre. Faustus de Riez, semi-pélagien lui-même, combat énergiquement l'hérésie. Saint Hilaire d'Arles et saint Loup de Troyes, deux anti-pélagiens prononcés, sont sortis du monastère de Lérins. — D'ailleurs on n'a pas de preuve que saint Patrick ait été un défenseur du libre arbitre. La parenté de son symbole de foi avec des symboles semi-pélagiens ne prouve nullement une identité de doctrine.

leures écoles de missionnaires qu'il y ait eu au ve siècle. A Lérins le renoncement et l'ascétisme florissaient et à Auxerre saint Germain donnait l'exemple d'une des plus belles énergies qui eussent été jamais au service de l'Église. Et si notre saint ne mit point à profit toutes les ressources d'Auxerre et de Lérins pour atteindre beaucoup d'adresse au jeu des subtilités théologiques, ni pour acquérir une culture littéraire bien solide[1], du moins connaissait-il à fond les Écritures, et son orthodoxie était parfaite[2].

Patrick suppléait d'ailleurs aux lacunes de son instruction par des qualités personnelles de premier ordre.

Il avait, en premier lieu, l'expérience du peuple qu'il se proposait de convertir. Sa patrie était la Grande-Bretagne toute voisine. Il y était issu d'une famille ecclésiastique[3]. Par son origine même il était donc en mesure d'être renseigné sur les Irlandais[4]. Mais ce qui conférait à Patrick

1. Il l'avoue lui-même. Cf. plus hant. — Son latin fait foi d'ailleurs de ce qu'il ne se trompait pas.

2. La *Confession* et l'*Épître* sont fleuries de citations. et le style des deux écrits est plein de reminiscences bibliques. Cf. White, *éd. cit.* — Quant à l'orthodoxie elle apparaît dans la déclaration de foi de saint Patrick et elle est garantie par sa préparation gallicane. Saint Patrick se considère d'ailleurs comme « chrétien romain », *Ep.* p. 378. — M. Bury, *op. cit.*, a très bien demontré l'absurdité de la thèse qui veut faire de saint Patrick un schismatique.

3. *Conf.* p. 357 : « Ego Patricius... patrem habui Calpornum diaconum filium quendam Potiti filii Odissi presbyteri qui fuit in uico Bannauem Taberniæ ». — (M. Bury, *op. cit.*, p. 322 ss., corrige en *Bannauenta Berniæ*). — *Ibid.* p. 364 : « et iterum post paucos annos in Britannis eram cum parentibus meis » ; *ibid.* p. 370 : « uoluero... pergere in Britannias et libentissime paratus irem quasi ad patriam et parentes ». *Bannauenta Berniæ* (?) n'a pas été identifiée.

4. Aux IVe et Ve siècles les relations étaient continuelles entre la Grande-Bretagne et l'Irlande. Cf. Loth., dans *Rev. Celtique* XVIII, p. 304 : Kuno Meyer, dans *Trans. of the hon. Soc. of Cymmrodorion*, 1895-96, p. 64 ; Rhŷs, dans *Archaeologia Cambrensis*, 1895, p. 18 ss : Vendryès, *op. cit.*, p. 47 ss. W.-C. Borlase. *The Dolmens of Ireland*, London, 1897, II, p. 351 s. et p. 353. — Des incursions et des pillages d'Irlandais en Grande-Bretagne sont mentionnés dans Bède, *Chronica maiora*, éd. Mommsen dans *Mon. Germ. Hist.*, série in-4°, *Auctores antiquissimi*, XIII (*Chronica minara*, III), p. 301 et p. 303. Cf. Joyce, *op. cit.*, I.

une supériorité évidente sur tout autre missionnaire, c'était d'avoir vécu en Irlande. Des pillards irlandais l'avaient enlevé, en effet, à l'âge de seize ans et il avait passé six années captif en leur pays[1].

D'autre part, Patrick est un homme d'une haute valeur morale et religieuse.

Sa piété et son ascétisme étaient exemplaires. Dès l'époque de sa captivité il se levait la nuit pour faire pénitence au dehors malgré la pluie ou la gelée. Il s'appliquait aux jeûnes et arrivait à faire cent oraisons par jour. Et jamais aucune paresse ne l'arrêta, tant était grande en lui l'ardeur à servir Dieu[2].

Sa croyance en sa vocation était mystique et profonde. Des voix ou des songes la lui avaient indiquée toute sa vie. Au retour de Lérins, demeurant auprès de ses parents en Grande-Bretagne, il vit une fois en songe un homme, appelé Victoricus, qui venait d'Irlande porteur de lettres nombreuses. Sur l'une d'elles Patrick lut : « Voix des Irlandais », et plus bas « les fils de la forêt de Fochlut t'appellent... » Aussi se croyait-il appelé par le Seigneur, et ni les prières de ses parents, ni les cadeaux qu'ils lui offrirent ne purent arrêter sa vocation[3]. Les dangers mêmes le réjouis-

p. 73 ss., p. 76 ss. — Il existait des colonies irlandaises en Grande-Bretagne ; cf. Zimmer, *Nennius vindicatus*, p. 85.

1. *Conf.* p. 357 : p. 361. — La tradition est que l'endroit où saint Patrick fut captif soit situé dans les environs du mont Slemish en Antrim. Mais M. Bury remarque que les probabilités sont pour la forêt de Fochlut. C'est de là en effet que Patrick s'entend appeler plus tard (Cf. p. 36, n. 3). Bury, *op. cit.*, p. 334 ss.

2. *Conf.* p. 361 : «... postquam Hiberione deueneram, cotidie pecora pascebam et frequens in die orabam, magis ac magis itaque accedebat amor Dei et timor ipsius, et fides augebatur et spiritus agebatur, ut in die usque ad centum orationes et in nocte prope similiter ; ut etiam in siluis et (in) monte manebam (et) ante lucem excitabar ad orationem per niuem, per gelu, per pluiam, et nihil mali sentiebam neque ulla pigritia erat in me, sicut modo uideo, quia tunc spiritus in me feruebat ».

3. *Conf.*, p. 368. Cf. p. 36, notes 2 et 3.

saient. Il y voyait l'occasion de bien mériter de Dieu, et il espérait qu'un jour la grâce du martyr lui serait réservée [1].

Patrick n'était guidé enfin par aucune ambition personnelle, son dévouement à la cause du salut des âmes n'avait pour motif que son désir de plaire à Dieu et un amour profond et sincère pour le peuple d'Irlande [2].

L'ŒUVRE DE SAINT PATRICK. — Quant à l'énergie et au génie politique de Patrick, la grandeur de son œuvre en témoigne.

Il ne fut point, sans doute, le premier qui eût annoncé l'Évangile aux Irlandais. Lorsqu'en 432 [3] il débarqua chez eux, il y avait déjà des chrétiens dans l'île. Mais ce christianisme ne subsistait en Irlande qu'à l'état diffus, sans organisation ecclésiastique complète, sans évêques même [4].

1. *Conf.*, p. 368. Cf. *ibid.* p. 371 et p. 372, p. 373, p. 374.

2. *Conf.*, p. 374 (fin) ; p. 372 ; p. 373; et *passim*.

3. *Annals of Ulster*, éd. Hennessy et Mac Carthy, *s. a.*

4. Cf. texte de Prosper, p. 37 n. 2. — L'élection de l'évêque par la communauté est la règle générale au ve siècle. Mais lorsqu'il s'agit d'une communauté de création récente, ou trop faible pour trouver en elle-même les éléments nécessaires à la formation d'un haut clergé, le pape ou un archevêque quelconque nomme un évêque de son choix. C'est ce qui arrive aussi dans le cas où l'élection aurait été viciée ou rendue impossible dans les communautés qui élisent d'ordinaire elles-mêmes leurs évêques. Cf. Boucharlat, *Élections épiscopales sous les Mérovingiens*, Paris, 1904, p. 20 ss. — M. Bury, *op. cit.*, p. 350 remarque que la phrase de la *Conf.*, p. 368 : « ad plebem *nuper* uenientem ad credulitatem » fait supposer une certaine extension du christianisme avant la venue de saint Patrick. Sinon l'auteur aurait employé *primum*, plutôt que *nuper*. — Patrick dit avoir été emmené par ses ravisseurs en même temps que « tot milia hominum », que Dieu avait punis ainsi de ce qu'ils s'étaient éloignés de lui. Il y avait donc des chrétiens en Irlande au moins dans la classe des captifs. — Ainsi que le remarque Zimmer, *op. cit.*, un certain nombre de mots d'Église ont en irlandais une forme qui ne dérive pas directement du latin, mais de mots britonniques empruntés au latin. Ainsi l'*o* long, caractéristique du britonnique remplace l'*a* long latin dans les mots irlandais *trindoit* (*trinitatem*), *altoir* (*altare*), *caindloir* (*candelarius*), *notlaic* (*natalicia*), *popa* (*papa*) etc. Or les compagnons

Les pouvoirs publics ne le reconnaissaient pas. Patrick en fit une Église puissante, dotée de tous ses organes, officiellement reconnue, et il lui soumit d'immenses régions.

L'organisation ecclésiastique créée par saint Patrick eut pour base le monastère[1]. L'exemple de Lérins et des succès qu'avaient remportés les ordres monastiques dans leur lutte contre le paganisme rural en Gaule, était évidemment présent à l'esprit de l'apôtre. Mais son mérite est d'avoir appliqué à l'Irlande la seule organisation qui convînt à ce pays. Il n'y avait, en effet, en Irlande, ni agglomérations urbaines ou même villageoises, ni résidences fixes de cours royales, qui pussent servir de centres aux communautés chrétiennes. Très largement conçus, embrassant non seulement les moines proprement dits, mais encore toute une population qui voulait participer à une vie chrétienne plus intense, les monastères furent en Irlande ce qu'ont été les cités des provinces romaines. Ils devinrent les

de Palladius étaient certainement de langue latine. On constate donc ici, comme on pouvait s'y attendre, les traces d'une christianisation de l'Irlande par les Bretons, antérieure à la mission de Palladius. — Enfin M. Bury a fait valoir que le cycle pascal en usage en Irlande jusqu'au VIIe siècle paraît y avoir été adopté avant les missions de Palladius et de saint Patrick. En effet, ce cycle est de quatre-vingt-quatre ans et ses limites sont la quatorzième et la vingtième lune. Or au temps de saint Patrick la *Supputatio Romana* avait pour limites la seizième et la vingtième lune, et tout l'Occident s'y conformait. Le mode de calculer la date de Pâques en usage en Irlande est une survivance de l'Église du IVe siècle et on n'a point de trace qu'on s'en servit encore en Gaule au début du Ve siècle. Comme saint Patrick avait reçu sa préparation en Gaule il est improbable qu'il soit allé chercher dans quelque coin perdu de la Grande-Bretagne un comput pascal vieilli. Bury, *op. cit.*, p. 371 ss., croit donc pouvoir conclure que saint Patrick trouva en Irlande des communautés chrétiennes se servant de l'ancien comput, et qu'il ne voulut ou ne put pas le remplacer par un autre.

1. Tous les néophytes de saint Patrick qui désirent servir Dieu se font moines ou nonnes : *Conf.*, p. 369, *Ep.*, p. 378. Ils sont tellement nombreux que saint Patrick ne peut les énumérer. — L'organisation monastique de l'Église n'exclut point, naturellement, l'existence de clercs isolés.

sièges des évêchés et assurèrent une stabilité parfaite au fonctionnement de la vie ecclésiastique [1].

D'autre part saint Patrick fit du christianisme la religion prépondérante parmi les chefs. Ce n'est pas qu'ils eussent partout et toujours réservé un bon accueil à l'apôtre. Il lui arriva d'être fait prisonnier avec ses compagnons, enchaîné et menacé de mort [2]. Le roi suprême, Loegaire mac Niall, ne se laissa pas convertir [3]. Mais en fin de compte le saint sut gagner leur faveur. Il fit son possible pour ne les blesser en rien, et ne point provoquer de persécution [4]. Il faisait des largesses aux *brethemain* (juges arbitraux), auxquels il ne distribua pas moins, dit-il, d'une somme égale à la composition pour meurtre de quinze hommes libres [5]. Il donnait des cadeaux aux chefs, pour qu'ils permissent à leurs fils de le suivre, et il rétribuait encore ceux-ci [6]. Et jamais on ne vit Patrick accepter aucun présent, ni ceux

1. Cf. plus loin, ch. VI, pour les détails et les références. — Dès les plus anciens documents connus on n'a point de traces d'autre organisation que celle des monastères. Armagh elle-même, la métropole, est une abbaye.

2. *Conf.*, p. 372 : « comprehenderunt me cum comitibus meis. Et illa die auidissime cupiebant interficere me. Sed tempus nondum uenerat. Et omnia quecumque nobiscum inuenerunt rapuerunt illud, et me ferro uincerunt. Et quarto decimo die absoluit me Dominus de potestate eorum, et quidquid nostrum fuit redditum est nobis propter Deum et necessarios amicos, quos ante preuidimus ».

3. Tirechán, *loc. cit.*, p. 308. D'autres *Vies* disent qu'il se convertit par peur. Tirechán représente assurément la tradition vraie. Si Loegaire s'était converti, un tel triomphe de saint Patrick aurait rendu impossible la formation de toute tradition contraire.

4. *Conf.*, p. 371.

5. *Conf.*, p. 372 : « Vos autem experti estis quantum erogaui iliis qu iudicabant per omnes regiones quos ego frequentius uisitabam : censeo enim non minimum quam pretium quindecim hominum distribui illis. » Le « prix d'un homme » était de vingt et une bêtes à cornes. Cf. Arbois de Jubainville dans *Rev. Celtique*, VIII, p. 159.

6. *Conf.*, p. 372 : « Ego inpendi pro uobis ut me caperent, et inter uos et ubique pergebam causa uestra... Interim premia dabam regibus, preter (Ms. propter) quod dabam mercedem filiis ipsorum qui mecum ambulant ». — Sur les « reges » cf. ch. VI.

qu'on lui offrait pour l'ordination des clercs, ni ceux que jetaient sur l'autel les néophytes enthousiasmés[1]. Enfin l'enseignement du saint provoqua un entraînement irrésistible parmi la jeunesse des deux sexes. Les fils et les filles des chefs entraient dans les ordres en foule, de sorte que Patrick avoue n'en plus connaître le nombre[2].

Quant à la partie de l'Irlande que l'apôtre conquit au christianisme, il est impossible de la déterminer, même approximativement. Tout ce qu'on peut dire, c'est que sa mission atteignit les extrémités occidentales de l'île, là où s'étendait la forêt de Fochlut, et que le quartier général de Patrick était dans la région comprise entre la Blackwater (qui se jette dans le Lough Neagh) et le Strangford Lough. La distance entre ces deux régions est énorme. Aussi faut-il supposer que le saint les réunit par une série d'établissements ecclésiastiques, et comme il existe des traditions relatives à son activité en Meath, il est probable qu'il passa par ce royaume pour se rendre dans l'ouest[3].

1. *Ib.* « Forte autem quando baptizaui tot milia hominum sperauerim ab aliquo illorum uel dimedio scriptule? Dicite mihi et reddam uobis (Sam. XII, 3). Aut quando ordinauit ubique Dominus clericos per modicitatem meam et ministerium gratis distribui illis? Si poposci ab aliquo illorum uel pretium uel calciamenti mei, dicite aduersus me et reddam uobis magis ». La *scriptula*, *screpall*, était une monnaie d'argent pesant vingt-quatre grains, Joyce, *Social History*, II, p. 381 s.

2. *Conf.*, p. 372, p. 369; *Ep.*, p. 378 : les « filii et filiæ regulorum » deviennent moines et vierges du Seigneur.

3. *Conf.* p. 372 : « ubique pergebam causa uestra, *ubi nemo ultra erat*, et ubi numquam aliquis peruenerat qui baptizaret, aut clericos ordinaret, aut populum consummaret ». — Le fait que saint Patrick a séjourné dans la région de la forêt de Fochlut est démontré par sa vision. Cf. p. 36 n. 2. Il y existait au VIIe siècle de nombreuses églises qui se réclamaient de saint Patrick. — Sur la région nord-est, cf. plus loin p. 53 et note. — Sur l'activité de saint Patrick en Meath, cf. Tirechán, *loc. cit.*, livre Ier, et Muirchu, *loc. cit.*, p. 277 s. La partie la plus importante de la légende y est localisée. Mais le caractère mythique en est tellement prononcé (cf. ch. III) qu'il est impossible, à notre sens, d'en tirer aucune conclusion historique. On sait d'autre part que les rois de Meath furent des chrétiens d'orthodoxie fort douteuse jusqu'à la seconde moitié du VIe siècle. Les druides conservèrent une situation

Fondation de la métropole d'Armagh. — Le couronnement de l'œuvre de Patrick fut la fondation de l'abbaye d'Armagh, qui devint le centre religieux de l'Irlande. Les évêques qui s'y succédèrent étaient les « héritiers » (*comarba*) de saint Patrick, et à ce titre, ils prétendaient exercer leur juridiction sur toutes les églises de l'île [1].

On ne peut prouver cependant que le saint ait formellement institué cette suprématie. La partie méridionale de l'Irlande refusa en effet longtemps de la reconnaître [2] et ses premiers évêques connus, s'ils agissent de concert avec saint Patrick, ne paraissent pas dépendre de lui [3].

officielle à leur cour jusqu'à cette époque (Cf. la *Mort de Muircertach mac Erca*, éd. Whitley Stokes dans *Rev. Celt.*, XXIII, § 37). — L'Église est très circonspecte en ce qui concerne la mémoire de ces rois. Auss ne saurions-nous admettre les conclusions de M. Bury, *op. cit.*, p. 111 ss., sur l'activité déployée par saint Patrick à la cour des rois suprêmes. Tout ce qu'on peut tirer des textes, c'est que des communautés chrétiennes ont probablement existé en Meath au temps de saint Patrick (cf. la légende de saint Lomnan, citée p. 267), et qu'au VIIIe siècle on y faisait remonter à l'apôtre la fondation de quelques églises. Il est donc probable que saint Patrick passa par là, mais que ses succès y furent peu importants. Nous sommes enclins à attribuer plutôt la conversion définitive du royaume de Meath aux successeurs de saint Patrick et à ses disciples.

1. *Annals of Ulster*, éd. cit., s. a. 444 ; Muirchu, *loc. cit.*, p. 292. — Cf. *Tripartite Life*, II, *Append.*, listes des évêques d'Armagh. — Cf. les ouvrages sur saint Patrick mentionnés p. 29, n. 1, et Reeves, *The Ancient Churches of Armagh*, Dublin. — Cf. *Hymne de Secundinus* ; « ciuitas Regis munita supra montem possita », parabole qui désigne saint Patrick. Mais ne s'agit-il pas ici en même temps d'Armagh, la ville sainte sur la cime d'une colline ?

2. L'unité ecclésiastique de l'Irlande sous la suprématie d'Armagh ne fut définitivement constituée qu'au synode de Birr (« Synode d'Adamnan ») en 697. Le nord de l'Irlande avec Armagh se conforma alors à la discipline romaine. Les églises du sud avaient déjà adopté la tonsure romaine et le cycle pascal Dionysien en 634. — Il n'existait presque pas de traditions sur saint Patrick dans le sud. Muirchu, qui écrivait à Slébte (Sletty) en Leinster n'avait à sa disposition que des actes d'origine septentrionale (Bury, *op. cit.*, p. 261 s.) — Cf. Haddan et Stubbs, *Councils and... ecclesiastical documents*, I, app. *D.* ; II et III, *passim* ; Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, Introd., 2e éd., Leipzig, 1885.

3. Lettre circulaire contenant trente canons d'origine diverse, dite *Synodus I Patricii*, chez Haddan et Stubbs, *op. cit.*, II, p. 328 ss.

Mais il est certain qu'en faisant d'Armagh son propre siège épiscopal, Patrick forma le noyau de l'organisation métropolitaine future. Lui-même était le chef incontesté de l'Église du nord de l'Irlande. Tout l'édifice ne tenait que grâce à ses efforts personnels [1]. Ses successeurs directs ne l'oublièrent pas ; ils fabriquèrent au besoin des légendes pour maintenir la tradition. Aussi, les circonstances politiques aidant, leurs droits furent-ils officiellement reconnus par Rome. Le pallium leur fut conféré au VIIe siècle, et plus tard ils obtinrent la dignité de primats d'Irlande [2].

Mort de saint Patrick. La vitalité de son œuvre. — Patrick mourut vers 460 [3]. Le lieu probable de sa mort et de sa sépulture est Saul en Lecale [4].

Avant sa mort il eut la douleur de voir son œuvre compromise par ses propres compatriotes et coreligionnaires, qui sous le commandement d'un chef nommé Coroticus accompagné de Pictes et de Scots païens, firent une incursion en Irlande, massacrèrent des néophytes à leur sortie de la cérémonie du baptême et en emmenèrent d'autres prisonniers. Patrick réclama en vain la liberté de ceux-ci au

« Gratias agamus Deo Patri et Filio et Spiritui sancto. Presbiteris et diaconibus et omni clero Patricius, Auxilius, Isserninus episcopi salutem ». Le document est authentique (Bury, *op. cit.*, p. 239 ss.), sauf interpolations possibles. — Rien dans cette lettre ne fait soupçonner que saint Patrick ait été supérieur aux autres évêques.

1. *Conf.*, p. 370 s. « Eram uelut lapis... in luto..., ut uenit, qui potens est, et in sua misericordia sustulit me : et quidem scilicet sursum adleuauit et collocauit me in sua parte, ammiramini... quis me... excitauit de medio eorum qui uidentur esse sapientes. — Cf. *Conf.*, *passim.*, particulièrement p. 370 : Patrick craint de quitter l'Irlande pour ne point perdre le fruit de son travail.

2. Cf. Wasserschleben, *op. cit.*, Introd.

3. 461, suivant *Ann. Ulst.*, éd. cit., s. a. ; Nennius, *Hist. Brit.*, XVI. — Les *Annales Cambriæ* (*Roll's Series*) donnent 457. — M. Bury admet comme certaine la première date : *Tirechán's Memoir on saint Patrick* dans *Engl. Histor. Review*, Avril 1912, p. 239 ss.

4. Bury, *Life of saint Patrick*, p. 209 s. et p. 380 s.

nom de la fraternité chrétienne. Coroticus les vendit ou les distribua à des païens [1].

Mais le christianisme avait poussé en Irlande des racines assez profondes pour résister à de pareilles épreuves. Et malgré les appréhensions de Patrick lui-même sur la vitalité de la nouvelle Église [2], elle ne cessa plus de se développer.

Aussi peut-on dire que saint Patrick mérite pleinement le titre d'apôtre des Irlandais. S'il profita des efforts de ses prédécesseurs anonymes, et si, après sa mort, les prêtres païens gardèrent encore longtemps un caractère officiel [3], il faut voir en lui néanmoins le fondateur authentique de l'Église d'Irlande.

1. *Epistola*, *loc. cit.*, C'est la seule source qu'on possède sur cette incursion. Coroticus était roi à Alcluith (Rock of Clyde). Zimmer, *op. cit.*

2. *Conf.*, p. 370.

3. Cf. d'Arbois de Jubainville, *Les druides et les dieux celtiques*, Paris 1907, ch. sur les *Druides en Irlande;* du même, *Introduction à l'étude de la litterature celtique*, Paris, 1880, p. 34 et 196 ss. Cf. *Annals of the Four Masters*, éd. O' Donovan, année 555; Whitley Stokes, *Lives of Saints from the Book of Lismore*, p. XXVIII.

CHAPITRE II

LA LÉGENDE DE SAINT PATRICK
ÉTUDE SOMMAIRE DES TEXTES

La légende broda complaisamment sur la trame ténue des données historiques.

Itinéraire légendaire de saint Patrick. — Elle fixa l'itinéraire de saint Patrick avec une extrême précision [1]. Après avoir touché la terre d'Irlande une première fois à Inbher Dee en Leinster, puis séjourné dans les îles Skerries, saint Patrick accomplit un immense itinéraire qui commence en Lecale, atteint au nord le lieu de son ancienne captivité, le Mont Miss, puis continue par mer jusqu'à l'embouchure de la Boyne [2]. De là il reprend sa route à travers la Plaine de Breg [3], avec arrêt à Tara, franchit les deux Tethbæ [4] et Mag

1. Cf. Bury, *op. cit.*, App. *B*, et du même, *Itinerary of Patrick in Connaught*, *Proceedings of the Roy. Ir. Acad.*, XXIV, Sect. *C*, Dublin, 1903; Shearman, *Loca Patriciana*, Dublin, 1879, est un livre utile, mais qu'il faut manier avec circonspection.

2. Muirchu dans *Tripartite Life*, II, p. 275 ss. Tírechán, *ibid.*, p. 303, fait venir Patrick directement des îles Skerries à l'embouchure de la Boyne et il ne parle pas d'Inbher Dee. Mais c'est la tradition de Muirchu qui devint classique dans toutes les *Vies* subséquentes.

3. Muirchu, *loc. cit.*, p. 286, arrête à Tara l'itinéraire de saint Patrick. Les légendes qui suivent dans cette *Vie* ne sont pas localisées, sauf celle de la fondation d'Armagh et celle de la mort du saint. La suite de l'itinéraire est résumée ici d'après Tírechán. Outre Tara, cet auteur mentionne encore Tailtiu, Uisnech Midi et une série de localités moins importantes, que saint Patrick visita dans la Plaine de Breg.

4. Région qui comprenait le comté actuel de Longford et l'ouest du comté de Westmeath.

Slecht[1], pour atteindre le Shannon au Lough Bofin[2]. Il fait le tour du Connaught, en passant par le pays des Húi n-Ailella, par Mag Ai, par Tir Amalgaidh, Mag Domnon, Achad Fobuir et le Mont Aigle pour revenir dans le sud de Mag Ai[3]. De là l'itinéraire se continue à travers le Munster septentrional et le Leinster et aboutit à Slébte. Enfin on retrouve le saint à Tara, puis en Lecale et chez les Húi Niallain, où il fonde Armagh. En somme, tous les lieux de quelque importance politique ou religieuse, sauf ceux de l'extrême sud-ouest, sont compris dans cet itinéraire.

Thèmes de la légende. — La légende est morcelée en une infinité d'épisodes. Mais un coup d'œil suffit pour se convaincre qu'il ne s'agit en réalité que de la répétition et des combinaisons d'un assez petit nombre de thèmes fondamentaux, qui peuvent être facilement classés.

Ainsi tous les récits des victoires du christianisme sur le paganisme, récits qui remplissent la plus importante partie des *Vies*, se ramènent aux thèmes suivants :

Tantôt c'est un druide qui oppose les pratiques de la magie à la puissance surnaturelle du saint et dont les maléfices se retournent contre lui-même. Les démons s'emparent de lui. C'est là un thème qui est développé dans

1. Mag Slecht n'est pas mentionnée dans Tírechán. Mais il y a des raisons pour croire que cette localisation était connue de son temps. Cf. à ce sujet Bury, *Itinerary*, p. 154 ss.

2. Tírechán, *loc. cit.*, p. 312 : saint Patrick passe le Shannon « per uadum duorum auium ». Pour l'identification du lieu avec les lacs Bofin et Killglass cf. Bury, *Itinerary*, et *Life of saint Patrick*, p. 133 s. M. Bury a démontré que l'identification proposée par Whitley Stokes, *Tripartite Life*, II, p. 312, note, ne peut être maintenue. Stokes interprétait « uadum duorum auium » comme traduction de *Snam-dá-én* « the swimming of two birds », et le considérait comme nom du Shannon entre Clonmacnois et Clonburren.

3. Ailleurs, p. 329, Tírechán dit que saint Patrick franchit le Shannon « tribus uicibus ». M. Bury, *Itinerary*, p. 164 ss. croit que Tírechán construisit un seul itinéraire en confondant les traditions de trois voyages distincts en Connaught.

d'innombrables légendes hagiographiques, dont une des plus typiques, celle qui raconte la lutte de Simon le Magicien contre saint Pierre, a précisément servi de modèle aux auteurs des *Vies* de saint Patrick. En effet, le druide meurt exactement de la même manière que Simon. Il est précipité du haut des airs par les démons et se fracasse le crâne contre une pierre[1].

La lutte de saint Patrick contre les druides prend encore la forme d'un tournoi entre deux prêtres appartenant à deux religions ennemies, ou bien même entre deux magiciens. Aux rites païens l'apôtre oppose des rites chrétiens de même aspect. Par exemple il allume un feu de Pâques en face du feu sacré d'une fête, et il annule les effets des pratiques magiques par des miracles contraires. Ce tournoi aboutit à une ordalie par le feu, qui doit décider entre le champion de la Foi et le suppôt des démons. Naturellement le premier en sort vainqueur[2].

Patrick lutte aussi directement contre les démons. Il les attaque dans leurs repaires, les idoles qu'ils habitent. Tant qu'il est en vie, aucun démon ne peut demeurer dans l'île[3].

Enfin, des chefs s'opposent à la mission de Patrick, soit qu'ils refusent simplement de se laisser baptiser, soit qu'ils trament des attentats contre le saint ou ses compagnons. La punition qui atteint ces païens endurcis est toujours la même : par l'effet de la malédiction de Patrick le pouvoir passe de leur maison dans celle d'un de leurs frères qui se trouve toujours là, à point nommé, pour se convertir[4].

1. Muirchu, p. 281 s. — Cf. *Vie* de saint Pierre l'Apôtre dans la *Légende Dorée*.

2. Muirchu, p. 281 ss. ; Tírechán, p. 306 s. et p. 325 s. Cf. chap. III.

3. *Vie Tripartite* dans *Tripartite Life*, I, p. 90 et 112 s. ; *Homélie* du *Lebar Brecc*, *ibid.*, II, p. 474 s.. Cf. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, ed. Dimock (*Roll's Series*), p. 180 : saint Patrick a chassé de l'île tous les reptiles venimeux.

4. Muirchu, p. 285 s. « Quia resisisti doctrinae meae et fuisti scan-

Dans un seul cas le chef récalcitrant, qui est dans l'espèce l'ancien maître de Patrick, se suicide : il ne peut supporter l'idée que son ancien esclave devienne son chef spirituel[1].

Quant aux attentats dont certains de ces chefs se rendent coupables, ils échouent de deux manières.

La plupart sont déjoués par un miracle. Tantôt c'est un tremblement de terre qui disperse les ennemis de saint Patrick, tantôt le sol s'entr'ouvre pour les engloutir. Ou bien un charme dérobe le saint à la vue des assassins apostés sur son chemin, et ceux-ci voient passer au lieu des chrétiens un troupeau de cerfs. Une autre fois on verse une goutte de poison dans la gourde de Patrick. Mais l'apôtre fait geler le contenu de la gourde à l'exception de la goutte meurtrière qu'il verse à terre[2].

Cependant les criminels réussissent parfois à faire une victime. Seulement ce n'est pas Patrick qu'ils tuent, c'est son cocher, qui, informé de leurs intentions, s'était fait passer pour son maître. Suivant une autre version de la légende, les païens tuent intentionnellement le cocher du saint pour voir ce que Patrick entend par le pardon des injures.

En dehors de ces combats contre les démons, les druides et les chefs païens, les *Vies* de saint Patrick comportent quelques récits qu'on peut ranger dans la catégorie des contes pieux, de caractère didactique.

On vient d'en citer un, celui où l'on raconte le dévouement du cocher de saint Patrick. Une autre légende glorifie la patience d'un roi, Aengus de Cashel, et sa soumission à

dalum mihi, dit l'apôtre au roi Loegaire... nullus... erit ex semine tuo rex in aeternum ». En effet le trône passe à la descendance d'un des frères du roi. Cf. *Vie Tripartite*. *l. c.*, deuxième et troisième partie, *passim*.

1. Muirchu, p. 275 s.

2. Muirchu, p. 281 ss., Tírechán, p. 306 s.

l'apôtre. Pendant qu'il prononçait un sermon en présence de convertis nouveaux, saint Patrick appuya par mégarde le bout de son bâton sur le pied d'Aengus et le perça de part en part. Mais le roi attendit sans mot dire la fin du sermon, croyant que sa souffrance était nécessaire à son baptême. Le saint l'en récompensa. Il lui octroya sa bénédiction et lui prédit que ses descendants jouiraient toujours du pouvoir.

L'ascétisme de l'apôtre lui donne comme un avant-goût des joies célestes. Un jour qu'il se mortifie dans l'eau glacée d'une rivière, il aperçoit les « miracles habituels du ciel » qui s'entr'ouvre. Une autre fois, il jeûne pendant quarante jours sur le sommet d'une montagne, jusqu'à ce que le Seigneur lui ait envoyé un ange pour le réconforter et lui promettre l'accomplissement de tous ses désirs [1].

Ce sont encore des thèmes de contes pieux, comme on en rencontre dans la littérature hagiographique de tous les pays, qui ont fourni l'épisode où les cinq doigts de saint Patrick éclairent comme autant de torches [2], ou la légende dans laquelle un néophyte déclare avoir vu des étincelles sortir de la bouche du saint [3]. L'endroit où se tient saint Patrick est toujours sec, même lorsqu'il pleut dans l'île entière [4]. La première nuit qui suit la mort de saint Patrick, ce sont des anges qui veillent sur son corps. Ils font entendre une musique si douce, que tous les clercs s'assoupissent [5]. Le soleil s'arrête dans sa course au moment où

1. Tírechán, p. 322. Cf. Colgan, *Vita IIIa*, et *Vie Tripartite* dans *Tripartite Life*, I.

2. Muirchu, p. 295. La même légende se répète dans les *Vies* du bienheureux Marianus Scotus et de saint Sebald, citées dans Delehaye, *Les legendes hagiographiques*, 2e éd., Bruxelles, 1906, p. 57.

3. Tírechán, p. 330 (légende de Gosacht fils de Milchu), et p. 308 (conversion d'Erc).

4. Muirchu, p. 294.

5. Muirchu, p. 297.

l'apôtre entre dans la Gloire de Dieu, et pendant toute l'année qui suit les nuits sont moins ténébreuses[1].

Une croix avait été placée par erreur sur le tombeau d'un païen. Patrick, qui avait l'habitude de prier à chaque croix qu'il rencontrait, passe à côté de celle-ci sans s'arrêter. Il ne l'avait pas remarquée : il ne voyait que les croix des sépultures chrétiennes[2].

Il ressuscite un païen pour le baptiser et celui-ci meurt une seconde fois[3].

Une princesse apprend que si elle se convertit, elle peut devenir l'épouse du Fils de Dieu. L'apôtre la baptise et elle meurt immédiatement. Cette légende existe en deux versions, dont l'une tient une place importante dans les *Vies* de saint Patrick[4].

Beaucoup de ces épisodes sont à la limite entre les contes pieux et les contes populaires proprement dits.

On raconte par exemple que le saint ayant demandé au chef local d'Armagh Daire, qu'il lui fît don d'une colline pour y construire une église, n'obtint qu'une portion de la vallée. Peu après un cheval qui appartenait au chef étant entré dans le pré de l'apôtre, l'animal tomba mort. Daire allait assassiner Patrick, mais sur le champ il tomba malade et ne guérit que grâce au saint. Un peu d'eau bénite qu'il donna aux serviteurs du chef suffit à ranimer le cheval mort et à rendre la santé à Daire. Pour le récompenser Daire lui envoya un beau chaudron de cuivre. Mais Patrick accueillit ce précieux cadeau avec une indif-

1. Muirchu, p. 296 s. ; Continuateur de Tirechán, *Tripartite Life*, II, p. 332.

2. Muirchu, p, 294.

3. Tirechán, p. 324 s.

4. Tirechán, p. 314 s. ; Muirchu *B*, éd. Hogan, p. 577. Légendes sur le même thème, citées dans J.-H. Todd, *Saint Patrick*, p. 459 et note.

férence si marquée, qu'il fallut lui donner ce qu'il demandait. Daire lui concéda la colline d'Armagh, sur laquelle le saint construisit son église[1].

Voici encore un autre thème de conte populaire, celui de la mort simulée qui provoque la mort réelle. Des païens, voulant se moquer de saint Patrick, induisirent l'un d'entre eux à faire le mort et prièrent le saint de venir le ressusciter. Quand Patrick arriva et leva le manteau dont on avait recouvert le simulateur, celui-ci n'était plus qu'un cadavre[2].

Enfin la légende qui raconte les funérailles de saint Patrick et la concurrence des églises rivales pour la possession de son corps est entièrement composée d'éléments qu'on retrouve dans des contes populaires. Une querelle s'élève[3]; on allait en venir aux mains; la mer inonde la plaine et sépare les adversaires[4]. Le soin d'indiquer le lieu où doit reposer le corps, est laissé aux bœufs qu'on attelle à la bière et qu'on laisse aller sans guide jusqu'à ce qu'ils s'arrêtent[5].

Un nouveau miracle se produit pendant les funérailles de Patrick. Chacun des deux partis qui se contestaient la possession du corps voit apparaître devant lui un char tiré par deux bœufs. Mais, tandis que les gens d'Uladh suivent les vrais bœufs, l'armée d'Airthir est guidée par un attelage

1. Muirchu, p. 290 s.

2. Muirchu, p. 286 s.

3. Muirchu, p. 298 s.; Continuateur de Tirechán, *loc. cit.*

4. Muirchu, p. 299.

5. Muirchu, p. 298 s. — Le continuateur de Tirechán fait allusion à cette légende (*loc. cit.*). — C'est là un thème qui se répète dans plusieurs légendes hagiographiques et dans des contes antiques, par exemple celui de Psyché. Cadmus est lui aussi conduit à Thèbes par un bœuf. Cf. les légendes des saints Cyrille de Gortyne, Auxentius de Chypre, Menas l'Égyptien (où les bœufs sont remplacés par des chameaux). Cf. la légende du « Christ des Dames Blanches » de Tirlemont, cités dans Delehaye, *op. cit.*, p. 35 et note, p. 37 et note. Cf. *ibid.*, p. 34, le thème du vaisseau errant, porteur de reliques.

fantôme, qui finit par s'évanouir[1]. On sait que ces sortes de mirages sont un lieu commun des contes de tous pays.

Tous ces épisodes et d'autres encore se répètent avec la même monotonie sur laquelle nous allons revenir. Mais nous allons passer en revue et analyser dans les chapitres suivants ceux de ces épisodes où se révèlent le caractère et la personnalité du saint héros.

Personnalité de saint Patrick. — Dans cet entrecroisement de thèmes légendaires la mémoire de ce qu'avait été réellement le caractère moral de saint Patrick a entièrement disparu.

Il devient hautain et vindicatif. Sa colère ne se tourne pas seulement contre les chefs récalcitrants, dont il fait déchoir la postérité, ou bien contre ceux qui lui ont fait un tort, comme Daire ; dans sa fureur de malédiction Patrick n'épargne même pas les objets inanimés.

On a battu ses serviteurs dans la rivière Sele ; elle est maudite et ne sera plus jamais poissonneuse. On tue quelques-uns des compagnons de Patrick à Uisnech Midi. Il maudit les pierres d'Uisnech qui ne pourront même plus servir à chauffer un bain. Une terre sur laquelle des ouvriers travaillaient le dimanche est dévastée par la mer et transformée en désert salé par l'effet de la malédiction de saint Patrick[2]. Des rivières sont maudites uniquement parce que Patrick n'a pas réussi à y pêcher du poisson[3].

1. Muirchu, *loc. cit.* Cf. Légende parallèle dans la *Vie* de saint Paul Aurélien dans *Vies des saints de la Bretagne Armorique* par Albert Legrand, éd. A.-M. Thomas, Quimper, 1901, p. 104.

2. Muirchu, p. 289.

3. Malédiction de la Sele (Blackwater, Meath) et de l'Oing « quia dimersi sunt duo pueri de pueris Patricii in Saeli », Tírechán, p. 328 (cf. p. 307) ; de la Dub (Duff ou Bunduff, Sligo), « quia postulauit (piscatores) et nihil piscium dabant sancto », *ibid.* ; la Drowes est bénie par saint Patrick et depuis elle est poissonneuse, *ibid.* — Malédiction d'Uisnech : Tírechán, p. 310. Cf. Colgan *Vita VI*a auctore Jocelino, cap. C et *Vie Tripartite*, 2e partie, *loc. cit.*, p. 80.

Ce qui dans la légende peut rappeler le vrai saint Patrick c'est sa piété et son ascétisme. Encore sont-ils grossis à les rendre méconnaissables. On verra plus loin que la pénitence de saint Patrick a le caractère d'un jeûne magique, que c'est un rite efficace employé contre le ciel pour lui arracher des concessions. Et les austérités que les hagiographes font supporter à notre saint dépassent ce que le plus grand des ascètes eût pu endurer [1]. Ici encore Patrick devint un personnage de convention, sans rapport avec la réalité. C'est ce type conventionnel qui nous intéresse au premier chef.

Les Vies de saint Patrick. — Cette légende est complètement développée et les traits caractéristiques de son héros sont définitivement fixés dès la rédaction des plus anciennes *Vies* de saint Patrick qui soient connues.

Deux siècles environ les séparent du temps où vécut le saint. C'est plus que suffisant pour mûrir un mythe. Aussi les *Vies* subséquentes ne feront-elles que multiplier les épisodes et les amplifier sans en modifier le fond. Leur valeur au point de vue de l'étude de la légende consiste en ce qu'elles sont plus explicites que les premières rédactions connues. Les thèmes légendaires y sont plus développés, et, comme ils se répètent à l'infini, on a la possibilité de faire de l'un à l'autre d'utiles comparaisons. Certaines obscurités des plus anciens textes deviennent ainsi susceptibles d'une interprétation exacte [2].

1. Muirchu, p. 293 : saint Patrick chante chaque jour tous les psaumes, les hymnes et l'Apocalypse. Il fait cent signes de croix à chaque heure du jour et de la nuit. Muirchu *B*, éd. Hogan, p. 576 s. : saint Patrick entre dans la riviere pour y prier la nuit. L'eau est tellement froide que personne ne pourrait y tenir. « Nam se aquam calidam sensisse testabatur. » — Sur le Mont Aigle, saint Patrick reste quarante jours et quarante nuits sans rien boire ni manger.

2. Nous ne pouvons entreprendre ici une étude complète de tous les

Seul, le type moral du saint paraît à première vue subir une évolution au cours des siècles. Il se plie à l'idéal de chaque époque. Le rude lutteur que nous venons de caractériser devient peu à peu un personnage plein d'humilité et de pardon. Mais cette modification n'est qu'apparente. Les hagiographes n'introduisent ni ne suppriment rien dans la légende. Ils se bornent à énoncer une appréciation générale dans leur préambule[1].

Les deux plus anciennes Vies connues. — Dans la seconde moitié du VII[e] siècle deux *Vies* ouvrent la liste des œuvres hagiographiques consacrées à saint Patrick.

La première fut écrite par l'évêque Tirechán, disciple d'Ultan, évêque à Ardbraccan en Meath[2]. Comme il ressort du texte qu'Ultan était mort lorsque l'ouvrage fut composé, celui-ci est postérieur à 657[3]. Tirechán parle d'autre part d'une grande épidémie toute récente, ce qui ne peut avoir

thèmes exploités par les hagiographes subséquents. Une étude pareille occuperait un livre, et n'apporterait pas grand'chose d'utile pour nous Les textes relatifs à saint Patrick ont été étudiés par Todd, *op. cit.*, Zimmer, *op. cit.* : Reeves, *Ecclesiastical antiquities of Down, Connor and Dromore*, Dublin ; Whitley Stokes, *Tripartite Life*, I, *Introduction* (surtout au point de vue de la filiation des Mss. et philologique). Les recherches les plus complètes ont été faites par M. Bury dans une série d'articles cités au cours de ce chapitre. Mais M. Bury a envisagé les documents hagiographiques avant tout au point de vue de leur valeur historique. Il a donc forcément négligé tout un côté de la question. M. Bury attribue d'ailleurs aux *Vies* de saint Patrick, une importance comme sources qui nous paraît injustifiée. Ainsi la localisation d'une légende, même très ancienne, ne prouve pas que saint Patrick ait passé par l'endroit donné. Du rôle joué par certains personnages dans la légende on ne peut de même conclure à ce que saint Patrick ait été en relation directe avec eux. Ce que nous venons de dire s'applique en particulier à la légende de Tara, étudiée dans le chapitre suivant.

1. Cf. *Vie Tripartite*, l'*Homélie* du *Lebar Brecc* et la *Vie* du *Livre de Lismore*.

2. Tirechán, p. 302 et p. 311 (Ultanus) « cuius alumnus uel discipulus fui » ; « qui nutriuit me. »

3. *Annals of Ulster*, s. a.

trait qu'à la peste des années 664-668[1]. La *Vie* de Patrick par Tírechán a donc été rédigée après cette date[2].

La seconde des deux *Vies* a été rédigée par Muirchu Maccu Machthéni[3], un ecclésiastique du Leinster. Muirchu écrivait par ordre de l'évêque Aedh de Slébte en Leinster, et il lui dédia son œuvre[4]. Celle-ci ne peut

1. Tírechán, p. 311 : « post mortalitates nouissimas ». *Ann. of Ulst.* s. a.

2. Ms. *Livre d'Armagh*. Éditions utilisées : du P. Edmund Hogan dans *Documenta de sancto Patricio ex Libro Armachano*, *Analecta Bollandiana*, II, p. 35 ss. et p. 213 ss. ; de Whitley Stokes dans *Tripartite Life*, II, p. 302 ss. Nos références se rapportent aux pages de cette dernière édition. — Sur la *Vie* cf. Hogan, introduction à son éd. ; Whitley Stokes, *Tripartite Life*, I, *Intr.*, p. xci ; Bury, *Tírechán's Memoir on saint Patrick*, *Engl. Histor. Rev.*, avril 1902, et, le même, *Life of saint Patrick*, p. 248 ss. Il y a une étude de M. Gwynn sur Tírechán dans son édition du *Livre d'Armagh*, *Introd.*, ch. III, que nous n'avons pu consulter. Mais les principaux résultats en sont mentionnés par M. Bury, *op. cit.*, *loc. cit.*, et p. 229 et p. 250. — Cf. aussi les études sur le *Livre d'Armagh*, mentionnées plus loin.

3. Deux Mss. : *Livre d'Armagh* (*A*), où manquent quelques chapitres, et un Ms. de la Bibliothèque Royale de Bruxelles (*B*), complet. Dans *A* il y a une liste des chapitres qui permet d'identifier ceux de *B*. — Éditions : Hogan, *loc. cit.*, p. 531 ss., texte complété d'après les deux Mss. ; Whitley Stokes, *Tripartite Life*, II, p. 269 ss., texte de *A* collationné avec *B* ; *ibid.*, p. 496 ss. les chapitres manquants sont réimprimés d'après l'édition Hogan. — Nos renvois sont faits à l'édition Stokes, sauf pour les chapitres qui manquent dans *A*. Nous renvoyons en ce qui concerne ceux-ci à l'édition Hogan et nous les indiquons : Muirchu *B*. — Études sur le texte et l'auteur : préfaces des éditeurs ; Gwynn, *op. cit.*, cité dans Bury, *Life of saint Patrick*, p. 259 s. ; Bury, *The tradition of Muirchu's text*, dans *Hermathena* XXVIII ; le même, *Life of saint Patrick*, p. 255 ss.

4. *Murchu maccúi Machthéine* est nommé dans une liste d'évêques, d'abbés et de rois présents au synode de Birr en 697 : Kuno Meyer, *Cáin Adamnáin* dans *Anecdota Oxoniensia*, (*Mediaeval aud Modern Series*), Oxford, 1905, p. 18. — La région où il exerçait son ministère est déterminée par sa connexion avec Aedh (cf. note suivante), par l'existence d'une localité nommée Kilmurchon (Église de Muirchu) dans le comté Wicklow : Colgan, *Acta SS*, p. 465 et n. 31, enfin par le fait que son père Machthéne, dont il traduit le nom par « Cogitosus », rédigea une *Vie* de sainte Brigit de Kildare, patronne particulière du Leinster. Sur Cogitosus cf. Charles Graves dans *Proceedings of the Roy. Ir. Acad.*, VIII, p. 269 ss. ; Esposito, *ib.*, XXX, C_2, p. 321.

Muirchu, p. 269. — Slébte, act. Sletty sur la Barrow, Queen's County, était un centre religieux de premier ordre dans le sud-ouest de l'Irlande. — Les rapports de Muirchu avec Aedh permettent d'établir avec certitude les raisons qui présidèrent à la rédaction de la

donc être postérieure à 699, date de la mort d'Aedh[1].

Ces deux *Vies* se font suite. Celle de Muirchu suit un ordre chronologique à partir de la naissance du saint jusqu'au moment où il parvient à la cour du roi suprême d'Irlande, centre du paganisme. Patrick y remporte un triomphe définitif, couronnement logique de ses labeurs. Tírechán commence son œuvre par le récit de cet événement, et narre l'une après l'autre les tournées de mission entreprises par la suite.

Les deux *Vies* se complètent d'autre part au point de vue de l'extension géographique du culte de saint Patrick. Muirchu habite le Leinster. Mais il ne situe dans cette province qu'un épisode de la légende. La plus grande partie de son œuvre est remplie de traditions de l'Ulster oriental et central et du voisinage de Tara. Tírechán rapporte des légendes du royaume de Meath, et surtout du Connaught[2]. Il en connaît quelques-unes du Thomond et des parages de Kildare.

Enfin Patrick est chez Muirchu un saint dont les faits et

Vie. Aedh a été en effet un des grands artisans de l'unité ecclésiastique irlandaise. Il alla à Armagh pour se soumettre à son autorité et « offrit son église à Patrick pour toujours » (Notice de *A*, dans *Tripartite Life*, II, p. 346). Il a été au synode de Birr, en même temps que Muirchu. C'est dans le nord de l'Irlande que notre auteur alla d'autre part se documenter. La *Vie* de Muirchu a donc pour cause la réconciliation des églises irlandaises. Elle a pour but de faire connaître en Leinster le patron métropolitain : Bury, *Life of saint Patrick*, p. 261 s.

1. *Chronicon Scotorum*, éd. W.-M. Hennessy (*Roll's Series*), London, 1866, p. 112, s. a. 696 (correction d'O'Flaherty : 699). Mais les *Ann. of Ulster* donnent l'an 700 comme date de la mort d'Aedh. — M. Bury, art. dans *The Guardian*, cité dans *Life of saint Patrick*, p. 256, envisage la possibilité que seul le premier livre de Muirchu ait été rédigé avant la mort d'Aedh. La solution de la question dépend de la valeur qu'on attribue à la notice finale du livre premier : « haec... Muirchu... dictante Aiduo... conscripsit ».

2. Sa tribu appartenait aux Húi Amalgada de Connaught. Tírechán, p. 309, raconte qu'Enda, fils d'Amalgaidh, fit cadeau à saint Patrick de son fils Conall et de sa part d'héritage. « Per hoc dicunt alii quia serui sumus Patricii usque in præsentem diem. »

gestes ont lieu à la cour du roi suprême et là où étaient localisées les institutions centrales, tandis que Tírechán nous montre la place qu'il occupe dans la vie locale. Les deux faits auxquels aboutit la mission de Patrick chez Muirchu sont l'implantation du christianisme à la cour du roi suprême et la fondation du siège métropolitain d'Armagh. Tírechán mène son héros d'un territoire à un autre et le montre organisant partout la vie religieuse locale.

Si nos deux auteurs se complètent ainsi, c'est qu'ils ne procèdent pas l'un de l'autre, ni d'un archétype commun.

Pour le constater il suffit de comparer les passages de Muirchu et de Tírechán qui traitent d'un même fait légendaire.

Suivant Muirchu, Patrick parvint à convertir le roi suprême. Tírechán, au contraire, affirme que le roi s'obstina à rester païen. Il ne peut s'agir ni chez l'un ni chez l'autre d'une erreur dans l'interprétation d'une même source, puisque tous deux ils motivent la décision du roi[1].

Les acteurs et le lieu de la légende qui raconte la mort subite d'une princesse convertie, sont différents dans les deux *Vies*. Suivant Tírechán, il y a deux jeunes filles, Fédelm la Rousse et Ethne la Blanche, filles du roi suprême Loegaire. La scène se passe à Cruachan, en Connaught. Chez Muirchu la princesse se nomme Monesan. Son père est un roi saxon. Le lieu n'est pas indiqué, mais il est certain qu'il n'est pas situé en Connaught[2].

1. Muirchu, p. 285 : « melius est me credere quam mori », dit le roi. Tírechán p. 308 : « non potuit credere (*scilicet*, rex) »... « Nam Neel pater meus non siniuit mihi credere, sed ut sepeliar » d'après les rites païens.

2. Tírechán, p. 314 s.; Muirchu *B*, p. 577, chapitre : « De morte Moneisen Saxonissæ ». Muirchu dit que Monesan fut enterrée à l'endroit même de sa mort. Une chapelle fut construite sur sa tombe. Au temps de l'auteur on avait récemment transporté les reliques de la sainte dans une église voisine.

VIES ANTÉRIEURES A MUIRCHU ET TIRECHAN. — Cette diversité s'explique par la nature des sources où puisèrent Muirchu et Tírechán.

Ils se réfèrent tous deux à des écrits hagiographiques antérieurs. Tírechán mentionne un livre qu'avait possédé l'évêque Ultan et où il trouva une partie de ses renseignements[1].

Or, ces écrits constituaient une littérature déjà riche et par conséquent pleine de contradictions. Muirchu s'en plaint amèrement[2], et l'étude critique du texte de nos deux auteurs démontre qu'il avait raison.

Il résulte des travaux de M. Bury que les sources de Muirchu et Tírechán n'avaient point la forme d'une narration continue[3]. Tout au plus peut-on supposer cette continuité à la source où Muirchu puisa la matière de ses premiers chapitres. C'étaient des recueils d'actes[4], plus ou moins chronologiquement ordonnés, et d'origines les plus diverses. On y trouvait des poésies[5]. Généralement c'étaient des légendes locales. La langue de ces collections était l'irlandais.

Les notes du *Livre d'Armagh* dites *Additamenta Fer-*

1. P. 302 : « ex libro... Ultani episcopi ».

2. P. 269 : « multi conati sunt ordinare narrationem istam... sed propter difficilimum narrationis opus diuersasque opiniones et plurimorum plurimas suspicione, nunquam ad unum certumque historiæ tramitem peruenierunt »... « pauca hæc de multis sancti Patricii gestis parua peritia, *incertis auctoribus* », etc... « carptim grauatimque explicare aggrediar ».

3. *Opera cit.* et *Sources of the early Patrician documents* dans *Engl. Hist. Rev.*, Juillet 1904.

4. Cf. Muirchu p. 295 : « miracula tanta quæ alibi scripta sunt ». M. Bury est parvenu à reconstituer une partie du contenu du *Liber Ultani*. Il y entrait diverses légendes disparates, et, comme sources, les *Dicta Patricii*.

5. Chez Muirchu deux passages, la prophétie des druides sur Patrick et l'histoire de Maccuil, ont eu une source poétique (p. 274 et p. 286). Chez Tírechán dans la légende des princesses converties et mortes immédiatement le texte traduit une poésie irlandaise.

domnachi sont un exemple de ce genre de recueil[1]. Tout le second livre de Tírechán lui-même n'est qu'un recueil de cette sorte, dont les éléments sont mis en ordre tant bien que mal pour former un itinéraire.

De toute cette littérature on ne possède que la traduction latine d'un fragment relatif à la captivité de saint Patrick. M. Bury l'a signalé[2] dans deux *Vies* du recueil de Colgan, moine franciscain du XVII[e] siècle, qui a publié deux volumes de *Vies* de saints irlandais.

LES SOURCES DES HAGIOGRAPHES. — I. *Sources directes.* — La part des sources directes est presque nulle dans la composition de tous ces actes et *Vies*. Sans doute Tírechán a connu les *Dicta Patricii*[3], et la *Confession*[4]. Muirchu ou, ce qui est plus probable, un de ses auteurs; utilisa les deux écrits du saint[5]. Il connaissait l'*Hymne*

1. Le copiste a commencé par les traduire, mais s'en est lassé, non à cause des difficultés du latin, assure-t-il, mais parce que la profusion des noms propres rendrait le texte obscur malgré tout. Cf. plus loin.

2. *Vitæ II* et *IV*[a]. Bury dans *Hermathena*, 1902, p. 185 ss. et *Life of saint Patrick*, p. 268 s.

3. Tirechan, p. 302 : cf. p. 43 et n. 44. — La citation est suivie des mots « ut ipse dixit in commemoratione laborum ». On a supposé que saint Patrick avait laissé un écrit autobiographique. M. Bury, *Tírechán's Memoir, loc. cit.*, et *Life of saint Patrick*, p. 230, a démontré le manque de fond de cette hypothèse. Il croit que Tírechán en écrivant : « ut ipse dixit », ne pensait qu'au *Dictum Patricii*, qu'il a trouvé — la certitude est absolue sur ce point — dans le *Liber Ultani*. Les mots « in commemoratione laborum » désignent ce recueil d'actes. Nous nous rangeons entièrement à cette opinion. Cf. Gwynn, cité dans Bury, *op. cit.*, p. 229 s.

4. P. 310 : « et expendit Patricius etiam pretium XII animarum hominum, ut in scriptione sua adfirmat », cf. p. 308 : « et *baptitzauit tot milia hominum* in die illa » et *Confession* : « *tot milia hominum*... in Domine ego baptizaui ». — *Conf.* p. 361, l. 31 s. : « audiui... ecce nauis tua parata est », et Tirechán : « dixit (angelus), ecce nauis tua parata est, surge et ambula », p. 330, l. 19.

5. Muirchu, livre premier et dans le livre II le chapitre : « de conflictu Patricii aduersum Coirthech regem Aloo » (titre dans *A*, liste des chapitres), Muirchu *B*, p. 577. Cf. Bury, *op. cit.*

de Secundinus[1]. On trouve enfin dans son livre la trace d'un document perdu depuis et qui concernait le séjour de saint Patrick à Auxerre[2].

Mais ces documents sont bien pauvres en détails biographiques, et encore faut-il les interpréter. Aussi nos hagiographes n'en tirèrent que quelques données chronologiques et des faits isolés dont ils jalonnèrent leur récit, en les déformant d'ailleurs[3].

D'autre part l'époque de la vie du saint qui intéressait le plus les hagiographes était celle de l'apostolat. Or, les sources que nous venons d'énumérer se rapportent presque entièrement à l'enfance et à la préparation ecclésiastique de saint Patrick.

SOURCES DES HAGIOGRAPHES. — II. *La tradition orale.* — Ce fut dans la tradition orale que les hagiographes trouvèrent la trame et le fond de leurs récits.

Ainsi que l'a remarqué déjà M. Benjamin Robert[4], Tírechán présente un exemple typique de leur méthode d'information.

1. P. 296 : « quicumque hymnum qui de te (*sc.* de Patricio) compositus est... cantauerit. » Cf. Muirchu, p. 293 : (chapitre « de deligentia orationis », l. 1) et *Hymne de Secundinus :* « Ymnum et Apocalipsem »... (strophe *Y*).

2. Cf. chapitre précédent, p. 44 s. Sur la tradition de Muirchu qui concerne Palladius, p, 38, note.

3. Muirchu assigne aux études ecclésiastiques de saint Patrick la durée de trente ou quarante ans (p. 272), Tírechán celle de trente ans à son séjour à Lérins (p. 302). Ces chiffres proviennent d'une interprétation erronée de la *Confession*, où il est dit qu'une trentaine d'années se passèrent entre le moment où saint Patrick confessa sa faute et celui où on la lui reprocha. Les mots « antequam eram diaconus » et « contra laboriosum episcopatum meum » ont induit les hagiographes en erreur.

4. *Op. cit.*, p. 48 : la *Vie* de Tírechán « se compose de notes prises par l'auteur dans différentes biographies aussi bien que dans les traditions orales »... ; elle « nous montre le procédé des auteurs de l'époque ».

Une grande partie de ses renseignements lui vient « ex ore » de l'évêque Ultan [1]. Il complète ainsi ce qui manquait dans le livre du même personnage. Dans son second livre Tírechán recueille des traditions de tribus et de familles, qui certainement n'ont jamais été rédigées par écrit, des contes locaux attachés à des rivières, des pierres, des tumulus. Il note ce qu'on lui raconte à propos des reliques dans les églises où il passe [2]. On trouve dans sa *Vie* des légendes imaginées pour expliquer des proverbes [3]. Il se renseigne auprès des vieilles gens [4]. Il a beaucoup voyagé et il rapporte scrupuleusement tout ce qu'il a appris.

Muirchu ne procède pas au même degré que Tírechán de la tradition orale. Il invoque pourtant aussi une fois le témoignage des vieillards. Mais les textes qu'il avait à sa disposition avaient été composés suivant la méthode de Tírechán. Ses « auteurs » écrivaient ce qu'ils avaient appris par les récits de leurs anciens [6].

On pourrait s'attendre à ce que l'œuvre ainsi produite fût disparate. La personnalité légendaire de saint Patrick, construite d'éléments pris de toutes mains, risque d'être contradictoire.

1. P. 302, l. 2. et l. 24 ; p. 311, l. 23 s.

2. P. 307, l. 5 ss. ; p. 310, l. 29 ss. ; p. 313, l. 26 ss. ; p. 319, l. 4 s. ; p. 329, l. 21 s. ; p. 330, l. 15 s. ; p. 331, l. 2. Cf. p. 309, l. 32 et p. 328, l. 10 ss.

3. P. 317 : « de hoc est uerbum quod clarius est omnibus uerbis scoticis, similis est caluus contra *caplit* » (capillatum). — Cf. Bury, *Life of saint Patrick*, p. 241.

4. P. 311 : « omnia quæ inueni... a senioribus multis ». — p. 307 : Ste Catnea d'Ath Brón « emulgebat lac ab damnulis feris, ut senes mihi indicauerunt ».

5. P. 296, dernière ligne.

6. P. 269 : « secundum quod patres eorum et qui ministri initio fuerunt sermonis tradiderunt illis ».

Il n'en est rien. La synthèse est faite et elle est remarquablement homogène.

C'est que les hagiographes ont toujours présent à l'esprit leur but, qui n'est point d'écrire l'histoire du saint, mais d'en faire l'apologie. C'est ce qui dicte le choix qu'ils font dans les légendes qu'ils recueillent. Et celles qu'ils font entrer dans les *Vies* sont toujours adaptées de manière à réaliser un idéal de saint et de héros[1].

Assimilation d'éléments épiques et mythiques. — La majeure partie des traits qui constituent la personnalité légendaire de saint Patrick a été empruntée aux traditions mythologiques et épiques de l'Irlande.

Cette assimilation sera étudiée plus loin. Nous nous bornerons donc à constater ici qu'elle servait la cause d'édification, que les hagiographes s'étaient imposée. Dans un pays comme l'Irlande, encore à demi païen d'esprit, sinon de nom, très attaché à ses traditions, on ne pouvait frapper autrement les imaginations. Pour imposer l'enseignement qui se dégage de la légende de saint Patrick à un peuple encore tout à la mémoire de ses héros antiques, il n'était point de meilleur moyen que de faire de Patrick un héros, plus grand et plus puissant que les autres.

Assimilation de saint Patrick aux personnages bibliques. — Mais les hagiographes n'eurent garde de ne pas

1. Ainsi Muirchu nous montre dans son premier livre comment les manifestations de la grâce divine suivent une marche ascendante dans la vie de saint Patrick. Le livre II est un recueil de miracles dont chacun a une valeur édifiante particulière. — Le but de Tirechán est de démontrer l'étendue de l'œuvre personnelle de saint Patrick et par là de soutenir les prétentions d'Armagh. C'est pourquoi il a choisi un ordre topographique dans sa *Vie*. — Sur les idées qui présidaient à la rédaction des *Vies* de saints voir : Carl Albrecht Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen, 1900, livre Ier ; Hippolyte Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 2e éd., Bruxelles, 1906, surtout ch. III.

adapter ces traits mythiques et épiques au type traditionnel de sainteté chrétienne, tel que les Écritures le leur avaient légué.

A chaque pas les auteurs des *Vies* cherchent dans les textes sacrés un parallèle ou une justification pour tel ou tel acte du saint, et toute la rhétorique louangeuse dont ils l'encensent est entièrement empruntée à la Bible[1].

On prend d'autre part délibérément des thèmes aux deux Testaments, souvent même sans les déguiser. Et toute une série de légendes est née, soit de la réthorique mal comprise des *Vies* et des hymnes, soit de comparaisons avec des épisodes bibliques que les hagiographes subséquents transforment en faits biographiques[2].

Messianisme. — On assimile d'abord saint Patrick au Messie.

Les prophéties, les paraboles et les « figures » de l'Ancien Testament furent interprétées comme se rapportant à l'apôtre des Irlandais[3]. Un parallèle fut tracé entre le peuple élu de Dieu et les Gòidels, élus de saint Patrick. Il leur apporta la Révélation du Royaume de Dieu, comme le Messie l'avait apportée aux Juifs[4].

1. Muirchu, *passim*. Cf. surtout l'*Hymne de Secundinus, loc. cit.*, où il n'y a rien que de la rhétorique empruntée aux Écritures.

2. Muirchu, p. 296, en fournit l'exemple le plus explicite : « Et contra noctem terminus pones. Quia in illa die mortis eius (sc. Patricii) nox non erat, et per duodecim dies in illa prouincia, in qua mortis eius exequiæ peractæ sunt, nox non inruit et pallor non tantus erat noctis, et astriferas non induxerat Hesperus umbras ». Il est évident que les mots « et — pones » désignèrent primitivement l'œuvre de saint Patrick prise au sens figuré. Cf. *Hymne de Secundinus*, strophe *L* : saint Patrick est une lumière qui éclaire tout le siècle.

3. Muirchu, p. 274, et *passim*; *Hymne de Fiacc* dans *Thesaurus Palaeohibernicus*, II, p. 307 ss. versets 10 et 11, 19 à 22 ; Colgan *Vita IIIa*, § 30, p. 23 ; *ibid.*, *Vita IVa*, § 53, p. 42 ; *Vie Tripartite*, 1re partie, p. 2 (trad. p. 3) ; Homélie du *Lebar Brecc.*, p. 428 s. (trad. p. 429 s.).

4. Captivité des Hébreux et empire du démon sur les Irlandais ;

Et de même que le messianisme chrétien remit la Révélation définitive à la fin des temps, au moment où le Messie reviendra juger les bons et les mauvais, les Irlandais attendent de saint Patrick qu'il revienne pour les introduire dans la vie éternelle. Au Jugement Dernier, il remplacera pour eux Jésus-Christ[1].

Héros bibliques. — Les traits caractéristiques des grands personnages de la Bible et leurs miracles furent aussi mis à contribution pour magnifier saint Patrick.

Comme Moïse, Patrick parle à un ange dans un buisson ardent[2]. Il jeûne quarante jours sur la cime d'une montagne, comme Moïse, Élie et Jésus-Christ[3]. Un continuateur de Tírechán ajoute que Moïse et Patrick ont vécu tous deux cent vingt ans et qu'on ignore le lieu de leurs sépultures respectives[4]. Enfin

Vie Tripartite, 1re partie, p. 4 ss. (trad. en regard). — Le roi suprême Loegaire est un autre Nabuchodonosor et sa résidence, Tara, une seconde Babylone : Muirchu, p. 278. — Le trouble du roi à la nouvelle que saint Patrick est venu en Irlande, est le même que ressentit Hérode lorsque naquit Jésus : *ibid.*, p. 279. — Glose à l'*Hymne de Fiacc* dans *Thesaurus Palæohib.*, II, p. 310 : « Victor. i. angel communis scotticæ gentis *sein*. Quia Michæl angelus Ebræicæ gentis ita Victor Scottorum ». Cf. *ibid.*, p. 318, l. 22 s. — Cf. légende du Jugement Dernier, plus loin, et ch. III.

1. Muirchu, p. 296. — Cf. ch. IV.

2. Muirchu, p. 295 : sur le chemin de saint Patrick « rubus arserat et non combure(ba)tur, sicut antea Moysi prouenerat in rubo ». C'était l'ange Victor qui était dans le buisson. Cf. Continuateur de Tírechán, *loc. cit.*, p. 331.

3. Tírechán, p. 322 : « Mosaicam tenens disciplinam et Heliacam et Christianam. »

4. Le chiffre cent vingt est déjà connu de Muirchu, p. 296 : « totius eius uitæ annis cxx », mais il ne fait pas de rapprochement avec Moïse. Le chiffre en question ne paraît pas avoir été imaginé *ad hoc*, mais provenir de l'addition de diverses données chronologiques : Bury, *op. cit.*, p. 382 ss. — Le continuateur de Tírechán, *Tripartite Life*, II, p. 332, énumère quatre points de ressemblance entre saint Patrick et Moïse : 1° « anguelum de rubo audiuit ; » 2° il jeûna quarante jours et quarante nuits ; 3° il vécut cent vingt ans ; 4° « ubi sunt ossa eius nemo nouit ». Quelques *Vies* subséquentes répètent ces quatres points dans

on donna plus tard à saint Patrick un bâton miraculeux [1].

Josué arrêta le soleil. Ce miracle se répéta à la mort de saint Patrick. Mais pour celui-ci le soleil resta douze jours entiers sans se coucher [2].

Joseph est trahi par ses frères et vendu pour trente écus. Patrick est vendu pour trente sols par un homme auquel il avait accordé sa confiance. Joseph et Patrick furent tous deux les intendants de leurs maîtres.

Enfin, comme Jésus-Christ, saint Patrick entre en une salle dont les portes sont fermées [4].

le même ordre : Nennius, *Historia Britonum*, *loc. cit.*, p. 198 ; Colgan, *Vita III*ᵃ, *ad finem*.

1. La légende du bâton n'apparaît pour la première fois qu'au IXᵉ siècle, dans Colgan, *Vita III*. Mais chez Tírechán, p. 324, saint Patrick ressuscite déjà un géant en perçant sa pierre tombale de son bâton et en en touchant le mort. — Pour la légende du bâton, cf. ch. IV.

2. Muirchu, p. 296 ; cf. *Hymne de Fiacc*, *loc. cit.*, v. 28 à 30.

3. Colgan, *Vita IV*ᵃ, § XIII, p. 48. — La *Vie Tripartite*, version de Colgan, § XXIV, p. 120, remplace les trente sols par un chaudron de cuivre : « vas electionis pro elixationis vasculo commutans cum quibusdam mercatoribus pro æneo cacabo divendidit (Patricium Ciannanus) ». Le chaudron adhéra à la main de Ciannan. Cet avertissement du ciel le fit se repentir et il racheta Patrick.

4. Muirchu, p. 282, l. 27 ss. ; *Vie Tripartite*, 1ʳᵉ partie, dans *Tripartite Life*, I, p. 52, l. 20 s. (trad. p. 53). Cf. Colgan, *Triadis Thaumaturgæ Acta*, *Sancti Columbæ Vita I*ᵃ, § IV, p. 321 ; *eiusdem Vita II*ᵃ, § IV, p. 326 ; *eiusdem Vita IV*ᵃ, auctore Adamnano, préambule, p. 338 col. 1 et livre II c. 1, p. 350 : saint Columcille répète le miracle de Cana. — L'assimilation aux personnages bibliques a été la plus complète dans le cas de sainte Brigit. On l'a assimilée à Marie. Cf. *Hymne de Broccán* en l'honneur de Brigit, du *Lib. Hymn.* dans *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 327 ss., vers 4 : « Brigit mathair mouruech » — « Brigit mère de mon Seigneur » ; vers 63 : « Bamenn innahimthechtaib, baóenmathair *maic* rig mair » — « elle était pure en ses démarches, elle était la mère unique du Fils du Grand Roi ». La glose à ce vers, *ibid.*, dit : « ba hoen de matribus xpi brigit » — « était une de matribus Christi Brigit ». — Cf. *Hymne* irlandais *d'Ultan*, chez Whitley Stokes, et Strachan, *Thesaurus Palæohibernicus*, *II*, p. 325, vers 6 : Brigit est « in chroib co blathib inmathair Ísu » — « la branche fleurie (litt. avec fleurs), la mère de Jésus » — Cf. *Hymne* latin *d'Ultan*, chez Atkinson et Bernard, *The irish Liber Hymnorum*, I p. 14 s. v. 7 s. : «... per istam uirginem Mariæ sanctæ similem » : glose à *similem* : « i. ar is i Brigit Maire na nGoidel » — « i. e. car Brigit est (la) Marie des Gôidels » ; vers. 15 s. « Christi matrem se spopondit dictis et fecit factis Brigita aut amata ueri Dei regina ». — Cf. office de sainte Brigit, publ. à Paris en 1622, reimpr. chez

AMPLIFICATIONS DES VIES SUBSÉQUENTES. — Il est une partie de la légende que Muirchu et Tirechán laissèrent peu développée. C'est celle qui concerne les antécédents de Patrick. Les hagiographes suivants y suppléèrent.

I. *Généalogie de saint Patrick.* — On fabriqua à Patrick une généalogie sacrée et profane. C'était une chose importante en Irlande, pays aristocratique.

Au IX[e] siècle, on découvre que les ancêtres du saint étaient juifs. Ils étaient venus s'établir en Grande-Bretagne après la ruine de Jérusalem [1]. Non contents de faire descendre Patrick du peuple élu, les généalogistes établirent encore que saint Martin de Tours avait été son oncle maternel [2].

La généalogie profane fait de Patrick un descendant en droite ligne du premier roi des Bretons, Brito [3].

Naturellement on finit par concilier ces deux généalogies. On en fut quitte pour faire de Brito un Israélite.

II. — *Légendes d'enfance.* — Après la généalogie viennent les légendes d'enfance [4].

Colgan, *Triadis Thaumaturgæ Acta*, append. VI ad *Vitas* beat. Brig. p. 600 col. 2. *Lectio sexta* : « Tunc vir quidam sanctus in Synodo dormiens vidit visionem et surgens ait : Haec altera Maria que habitat inter nos. » *Respons* : « Virgo deportatur, honor ei amplius cumulatur : synodus instabat, nona Brigida stella micabat. Sacra cohors plaudit, quia signum celitus audit. » *Vers* : « Præsbyter hanc aliam denuntiat esse Mariam »... — Cf. *Vie* de sainte Brigit du *Lebar Brecc*, Whitley Stokes *Three... homilies*, p. 84, trad. p. 85.

1. Colgan, *Vita IV[a]*, §1, p. 35.

2. Colgan, *Vita IV[a]*, auctore Probo, §1, p. 65 ; *Vie Tripartite*, 1[re] partie *loc. cit.*, p. 8 (trad. p. 9) ; Marianus Scotus dans Pertz. *Mon. Germ. Hist.*, VII, p. 481.

3. Homélie du *Lebar Brecc* dans *Tripartite Life*, II, p. 432 (trad. p. 433). Cf. généalogie de saint Patrick dans *Lebar Brecc*, fac-similé, p. 13, col. 1. Une variante d'après un autre Ms. chez Atkinson et Bernard, *loc. cit.*, II, p. 177. Patrick y est le treizième descendant de Brittus « a quo sunt Brittani nominati ».

4. Elles apparaissent dans les *Vies* du IX[e] siècle et y ont atteint d'un coup leur plein développement. Cf. Colgan *Vitæ II[a]*, *IV*, *V[a]* auct. Probo, *III[a]* ; *Vie Tripartite*, *loc. cit.* ; l'homélie du *Lebar Brecc* ; la *Vie* du *Livre Lismore*.

Ici les hagiographes n'inventèrent rien de neuf. Ils adaptèrent seulement des thèmes empruntés soit à la légende de la mission de saint Patrick, soit à la littérature hagiographique courante.

On voit donc Patrick enfant dompter des bêtes féroces ; il ressuscite son père adoptif et sa sœur. Ce sont là des lieux communs.

Le roi des Bretons s'éprend de la mère de saint Patrick déjà enceinte. Jalouse, la reine tente d'empoisonner la sainte femme. Par la vertu de Patrick le poison est changé en caillou. Patrick naît ce caillou en main.

Une autre fois des gouttes d'eau qui tombent des doigts de Patrick se transforment en feu. Ce n'est qu'une adaptation du thème des doigts lumineux [1].

III. *Légende des voyages.* — Les hagiographes développèrent enfin une importante légende autour des voyages que saint Patrick accomplit avant sa venue en Irlande.

Le point de départ de cette légende est dans les faits historiques, tels que les écrits de l'apôtre et la tradition les ont rapportés. Mais au VIIe siècle la légende n'était encore qu'en germe. Tout ce que Muirchu et Tírechán ajoutent aux sources historiques, est le nombre d'années que l'apôtre a consacré à ses études en pays étranger. Tout au plus peut-on supposer que le livre de l'évêque Ultan, auquel renvoie Tírechán, donnait quelques détails

1. Autres légendes. Le clerc aveugle qui baptise Patrick recouvre la vue. La fontaine du baptême devient miraculeuse. — Patrick fait flamber de la glace (développement ultérieur du thème des gouttes d'eau changées en feu). — Patrick change de la neige en lait et en beurre pour payer l'impôt. Une fois que le roi les a vus, le lait et le beurre redeviennent neige (thème de substitution, très fréquent dans les contes populaires). — A l'issue de la captivité de Patrick, laquelle dura sept ans, son maître voulu le marier et le libérer. On choisit une captive dans une autre région de l'Irlande. Patrick reconnut sa sœur dans sa fiancée.

supplémentaires sur les pérégrinations du saint[1].

Pourtant Tírechán recueille une tradition qui, plus tard, entrera dans la légende des voyages de Patrick. C'est la légende de saint Sachell. Baptisé par Patrick pendant la tournée que celui-ci fit en Connaught, Sachell alla à Rome avec l'apôtre[2].

Dans la légende développée, chaque phase du voyage correspond à un degré des initiations de Patrick[3]. En voici le schème.

Patrick va étudier auprès de saint Germain à Auxerre. De là il se rend à Tours, où saint Martin lui confère la prêtrise, ou bien, s'il a déjà reçu celle-ci des mains de saint Germain, l'ordination épiscopale.

Deuxième phase du voyage : Patrick vient à Rome. Le pape Célestin rend hommage à sa sainteté. Il lui confie la mission de convertir les Irlandais. Suivant d'autres *Vies* le pape ordonne Patrick évêque. Pendant la cérémonie on entend les enfants de la forêt de Fochlut appeler Patrick.

Troisième phase : Patrick se rend en un lieu désert, où Dieu lui-même converse avec lui et le confirme en sa mission. Ce lieu est invariablement situé dans les parages de la Mer Tyrrhénienne. C'est de préférence une île, quelquefois une série d'îles. Toutefois, dans deux *Vies*, c'est une montagne du rivage, le Mont Hermon.

Dans ces îles, Patrick reçoit de Dieu un bâton miraculeux, signe visible de l'aide divine.

Cette troisième et dernière phase des voyages de Patrick est la plus amplement racontée. C'est là aussi que la fan-

1. Tírechán, p. 302 : « omnia » qui sont relatifs à la vie du saint jusqu'à son arrivée en Irlande « inuenietis... in plana eius historia scripta ».

2. p. 301. — Cf. ci-dessus, p. 31 n. et 39 s.

3. *Vies*, Colgan, *IV^a*, *III^a*, *V^a* par Probus. La légende atteint son maximum de développement dans la *Vie Tripartite*.

taisie des hagiographes a placé le plus de traits miraculeux, empruntés soit au séjour de Moïse sur le Mont Sinaï, soit et surtout aux traditions païennes de l'Irlande. Nous aurons à étudier plus amplement ce dernier point.

Les textes. Les Vies types. — Ainsi accrue se constitue à partir du IXe siècle la version type de la légende de saint Patrick[1].

Les plus anciennes variantes connues en sont : la *Vita III*^{a} du recueil de Colgan, écrite en Irlande, au IXe siècle, d'après un archétype interpolé en Grande-Bretagne, ainsi que l'a démontré M. Bury[2] ; la *Vie* rédigée par Probus au Xe siècle[3] ; enfin la plus riche de toutes, modèle des rédactions postérieures, dite *Vie Tripartite*[4].

1. Recueils imprimés : Josephus Colganus (Colgan), *Triadis Thaumaturgæ, seu... SS. Patricii, Columbæ et Brigitæ... Acta*, Lovanii, 1647 : Sept *Vies*, dont cinq latines originales (*II*^{a}- *VI*^{a}), une traduite de l'irlandais et publiée sans le texte original (*VII*^{a} vel *Tripartita*), et une éditée dans le texte avec traduction (*I*^{a}). Seules les *Vies I*^{a}, *VI*^{a} et *Tripartita* ont d'autres éditions. — Colgan a muni son édition d'appendices et de notes très précieux. — Whitley Stokes, *Tripartite Life of saint Patrick with others documents relating to that saint*, London, 1886, (*Rolls Series*), deux volumes à pagination continue) : Cinq *Vies*, divers documents et les écrits de saint Patrick. Entre autres tous ce qui a trait à saint Patrick dans les Mss. *A ; Fr. L. H.*, *Lebar Brecc*, y a été publié. — Les autres recueils seront nommés à mesure.

2. Bury, A Life *of saint Patrick* dans *Transactions of the Roy. Ir. Ac*- XXXII, sect. *C*, Part III ; Dublin, 1903. — La seule version publiée est celle de Colgan, *Vita III*^{a}. Le texte en est très défectueux, interpolé et amplifié au début et à la fin. Les Mss. de cette *Vie* représentent deux recensions différentes.

3. Colgan, *Vita V*^{a}. L'auteur, Probus, dédie son œuvre à un certain Paulinus. On ne sait rien de précis sur ces déux personnages. Colgan émet l'hypothèse (p. 219) que Probus est identique avec Coenachair, abbé de Slane en Meath, mort en 948 et que Paulinus est Mael Póis évêque et abbé d'Indedhnen près Slane, mort en 920. Cf. critique chez Bury, *Life of saint Patrick*, p. 273 s. La *Vita V*^{a} ne paraît pas être antérieure à la moitié du Xe siècle. — Analyse chez Bury, *Life of saint Patrick*, p. 274 ss.

4. Deux éditions. La première, traduction latine uniquement, dans Colgan, *op. cit.*, *Vita VII*^{a} alias *Tripartita*. Colgan a eu à sa disposition des Mss. perdus depuis. Seconde édition, et première du texte irlandais original, par Whitley Stokes, *Tripartite Life*, I, d'après le Ms.

Les versions connues de la *Vie Tripartite* sont rédigées en un irlandais qui, suivant Whitley Stokes, n'est pas antérieur au XIe siècle. Mais des allusions historiques relevées par les auteurs qui se sont occupés de cette *Vie* démontrent qu'en son ensemble elle est une refonte d'un texte datant de la seconde moitié du IXe siècle[1].

LES SOURCES DES VIES TYPES. — Ces *Vies* sont les plus anciens textes qui relatent explicitement la légende de voyages[2].

Quant au reste leur teneur générale et la plupart de leurs épisodes sont puisés dans des documents plus anciens, perdus en grande partie. C'est ce que fait voir l'examen de deux groupes de textes fragmentaires.

Le premier est entièrement consigné dans un seul manuscrit, le *Livre d'Armagh*, compilé en 807 ou 808 par le scribe Ferdomnach[3]. Ces textes sont réunis surtout en vue

Rawlinson, B. 12 d'Oxford, confronté avec le Ms. *Egerton* 93, du British Museum. — Les deux versions, celle de Colgan et celle de Stokes, diffèrent considérablement. Cf. Whitley Stokes, *Introduction* à son édition. Les Mss. *Rawlinson* et *Egerton* omettent en outre un long passage dans la première partie de la *Vie*, que Whitley Stokes a complété en réimprimant le texte de Colgan. — Nos renvois sont toujours faits à l'édition Stokes, sauf pour le passage en question, pour lequel nous renvoyons directement à Colgan en le mentionnant expressément. — Analyses : Whitley Stokes, *Introd.* à son éd., et Mac Carthy, *The Tripartite Life of saint Patrick*, dans *Trans. Roy. Ir. Ac.*, XXIX, part. VI, Dublin, 1889.

1. Whitley Stokes, *Tripartite Life*, I, *Introd.*, p. LXIV ss. et p. LXIII. — Le plus ancien rédacteur de la *Vie Tripartite* était un contemporain de Cenngecán roi de Cashel, mort en 897, et il écrivait peu après le temps de Connacán, fils de Colmán, mort en 855. Une rédaction de cette *Vie* existait aux temps de Joseph, évêque d'Armagh, mort en 936. Cf. Bury, *Life of saint Patrick*, p. 270.

2. On trouvera dans Bury, *op. cit.*, p. 274 ss. une comparaison des trois *Vies* en ce qui concerne la légende des voyages.

3. Sur le *Livre d'Armagh* et les documents relatifs à saint Patrick qu'on y trouve cf. Charles Graves dans *Proceedings of the Roy. Ir. Ac.*, III, p. 316 ss. et p. 356 ss. ; Reeves, *ibid.*, 1891 et 1893; Whitley Stokes, *loc. cit.*, *Introd.* ; Hogan, *loc. cit.*, préface ; Gwynn, *loc. cit.* (non con-

de soutenir les droits du siège métropolitain. Aussi se rapportent-ils pour la plupart à la mission de saint Patrick.

C'est d'abord un appendice à la *Vie* de Tírechán et qui fait corps avec elle. Ferdomnach a dû le trouver dans le même manuscrit que la *Vie*[1]. Cet appendice contient une mention du voyage de Patrick à Rome, et, entre autres choses, la comparaison entre lui et Moïse.

Vient ensuite une série de légendes locales sans lien entre elles. Elles ont été réunies par un scribe d'après diverses sources. On les nomme *Additamenta Ferdomnachi*[2].

Le *Liber Angueli*, du même manuscrit, rédigé vers l'année 750 au plus tôt, est une énumération des privilèges du siège métropolitain d'Armagh révélés à Patrick par un ange[3].

Le document le plus important du *Livre d'Armagh* est un *memorandum* de la vie de Patrick, simple liste de noms de personnes et de lieux qui ont été en relation avec le saint. Cette liste permet de contrôler l'antiquité des légendes de la *Vita Tertia* et de la *Vie Tripartite*[4].

sulté) — Editions des documents relatifs à saint Patrick : Hogan, *loc. cit.*, I, p. 552 ss. ; II, p. 35 ss. et 213 ss. (incomplète); Whitley Stokes dans *Tripartite Life*, II, p. 269 ss. (edit. complete) ; les fragments qui contiennent des noms ou des phrases entières en irlandais chez Whitley Stokes et John Strachan, *Thesaurus Palæohibernicus*, II, Cambridge, 1903, p. 259 ss. — Edition du Ms. entier par M. Gwynn.

1. *Tripartite Life*, II, p. 331 s. — Cf. Bury, *op. cit.*, p. 251.

2. *Ibid.* p. 334 ss. Texte latin et irlandais. — Les documents copiés par Ferdomnach furent réunis par les soins des successeurs de saint Patrick a Armagh. — Une partie concerne le Leinster. Whitley Stokes suppose qu'ils ont été communiqués à Armagh par Muirchu ; M. Bury, *op. cit.*, p. 253 croit que ce fut l'évèque Aedh de Slebte qui les transmit aux abbes d'Armagh. C'est d'autant plus probable qu'une visite d'Aedh a Armagh est mentionnée immédiatement après les légendes du Leinster.

3. *Ibid.*, p. 352 ss. — La tradition qu'un ange avait donne à Armagh des privilèges territoriaux est deja connue de Tírechán, p. 312 : « Deus dedit illi Patricii totam insolam cum hominibus per anguelum Domini ».

4. Publiée par Whitley Stokes à la suite de la *Vie* de Tírechán, *loc. cit.*

Le contenu du *Livre d'Armagh* est entré presque entièrement dans la *Vie Tripartite* et dans la partie de cette *Vie* qui concerne la mission de saint Patrick on ne trouve que peu de chose qui ne soit pas mentionné par Ferdomnach.

Les textes. Les continuateurs de Muirchu. — Le deuxième groupe de textes se rattache à la tradition que représente Muirchu. Il comprend trois *Vies*.

La plus ancienne est une courte *Vie* métrique irlandaise dite *Hymne de Fíacc*[1]. Elle dérive soit d'une source apparentée à Muirchu, soit directement de Muirchu et de quelques autres documents hagiographiques. MM. Whitley Stokes et Strachan concluent à la dater de l'année 800 environ.

Malgré son peu de longueur l'*Hymne de Fíacc* est de première importance pour l'étude de la légende de saint Patrick. Nulle part, en effet, on ne la trouve résumée ainsi en quelques points, qu'évidemment l'auteur considérait comme essentiels. C'est, d'autre part, le texte où le caractère messianique de saint Patrick est le plus manifeste.

Les deux autres *Vies* de ce groupe sont les *Vitæ II*[a] et *IV*[a] du recueil de Colgan. Elles dérivent toutes deux d'une source qui procédait à son tour de Muirchu et d'un autre document plus ancien que Muirchu et qui était relatif à la captivité de saint Patrick[2]. A ces sources les deux *Vies* en question en ajoutent une troisième, commune à la

1. Publié la première fois par Colgan, *op. cit.*, *Vita I*[a]. Éditions modernes dans *Tripartite Life*, II, p. 404 ss., dans *Goidelica*, p. 126 ss., dans *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 308 ss. et dans Atkinson et Bernard, *The Book of Hymns*. Cf. Bury, *Saint Patrick*, appendice.

2. Cf. Bury, *op. cit.*, Appendice,

Vita III^a et qui contenait les légendes d'enfance complètement développées[1].

Ces deux *Vies* ne sont pas postérieures au IXe siècle.

L'HISTORIA BRITONUM. — Nous ajouterons à cette énumération le résumé de la légende de saint Patrick inséré vers l'an 800 dans l'*Historia Britonum* de Nennius. Il procède de Muirchu, de Tírechán et du continuateur de celui-ci. On y constate quel était le cadre de la légende à la fin du VIIIe siècle à Armagh, car il n'y a aucun doute que l'auteur du résumé puisa dans des sources qui lui furent procurées par les clercs d'Armagh. C'est le plus ancien essai de systématisation de ces traditions hagiographiques que nous possédions[2].

VIES POSTÉRIEURES A LA VIE TRIPARTITE. — Ces *Vies* n'ont d'importance que pour démontrer la persistance du type une fois formé. En effet, elles dérivent presque toutes de la *Vie Tripartite*.

Les plus dignes de mention sont : l'*Homélie du Lebar Brecc*, manuscrit du XIVe siècle ; la *Vie* paraît avoir été rédigée au XIIIe siècle[3]. La *Vie* du *Livre de Lismore*, un manuscrit du XVe siècle, donne à la légende de saint Patrick un certain tour sentimental, dans le goût du temps[4].

Une seule de ces *Vies* plus récentes que la *Tripartite*, se classe à part. C'est la *Vie* écrite par Jocelin, moine

1. *Ibid.*

2. Éd. Mommsen dans *Monumenta Germaniæ Historica*, série in-4°, *Chronica Minora*, III, Berlin, 1895, p. 194 à p. 198 et passages concernant saint Patrick, p. 158 s. ; aussi dans *Tripartite Life*, II, p. 498 ss. (extrait d'après le Ms. *Harleian* 3859 de Dublin). Analyse dans Bury, *loc. cit.*

3. Éd. Whitley Stokes dans *Tripartite Life*, II, p. 428, p. 488.

4. Éd. Whitley Stokes dans *Lives of saints from the Book of Lismore*, Oxford, 1890 (*Anecdota Oxoniensia, Mediaeval and Modern Series*, V).

d'origine galloise résidant en Angleterre à Furness. Il florissait vers la fin du XII[e] siècle. Sa *Vie* écrite entre 1180 et 1185, est composée directement d'après des sources plus anciennes que la recension connue de la *Tripartite*. Toutes ces sources nous sont connues. Seulement Jocelin les connaissait dans d'autres versions que celles qui nous ont été conservées [1].

TEXTES ISOLÉS ET FRAGMENTAIRES. — Il existe enfin une série de documents hagiographiques autres que les *Vies*, qui ont de la valeur pour l'étude de la légende et du culte de saint Patrick.

Ce sont d'abord les martyrologes. Le plus ancien de ceux qui mentionnent Patrick, est le *Martyrologe de Luxeuil*, du VII[e] siècle [2]. Les plus importants sont le *Martyrologe d'Oengus* [3], qui date de l'année 800 environ [4], le *Martyrologe de Donegal* [5] et le *Martyrologe* rédigé par Mael-Muire húa Gormain [6].

1. C'est la *Vita VI[a]* de Colgan.

2. Le passage qui intéresse saint Patrick a été publié dans *Tripartite Life*.

3. Deux éditions, toutes deux de Whitley Stokes. La première, parue dans les publications de l'Académie Royale d'Irlande sous le titre *Félire Aengusso. The calendar of Aengus the Culdee*, Dublin, 1880, contient, en plus du texte d'Oengus, les gloses et les commentaires du *Lebar Brecc*, mentionnés ci-dessous. La seconde, texte seulement, formant le vol. XXIX de la collection de la *Henry Bradshaw Society*, Londres, 1905 et portant le titre *Félire Oengusso céli Dé*, est de beaucoup superieure à la première. Nos références ont trait à cette dernière pour ce qui concerne le texte à la première pour les commentaires du *Lebar Brecc*.

4. Whitley Stokes, *Préface* à l'édition de 1905, p. VII; Thurneysen, dans *Zeitschrift für celtische Philologie*, I, p. 345, touche à cette question de date en s'appuyant sur deux travaux de Strachan.

5. *Martyrology of Donegal*, éd, J-H. Todd et William Reeves, Dublin, 1864.

6. *Félire húi Gormain*, éd. Whitley Stokes (*Henry Bradshaw Society*, IX). Londres, 1895.

Les autres textes sont de toutes catégories, depuis des hymnes jusqu'à des gloses.

Le plus ancien est un court hymne irlandais dit *Prière de Ninine*, du VIIIe siècle[1]. Les seuls titres de gloire de notre saint y sont ses combats contre « les druides au cœur dur » et sa piété.

Le Xe siècle nous donne le *Glossaire de Cormac*[2] avec quelques fragments de légendes et renseignements sur le culte. Un passage parle de saint Patrick comme d'un des auteurs du *Senchus Mór*, recueil de lois irlandaises. La même tradition se retrouve dans la préface du *Senchus Mór*[3] et dans un texte du *Lebar nah Uidhre*, manuscrit du XIe siècle[4].

Du XIIIe siècle, peut-être plus tôt, on a les préfaces des hymnaires irlandais aux hymnes de Secundinus, de Fiacc et à l'hymne dit *Lorica Patricii*. La matière en est connue dans son ensemble par des textes plus anciens[5].

Dans le *Lebar Brecc* se trouve une série de gloses et une d'annotations au *Calendrier d'Oengus*[6]. Ces textes, quoiqu'on n'en puisse déterminer la date, sont d'une très grande valeur. Ils permettent d'utiles comparaisons entre les thèmes de la légende de saint Patrick et celles d'autres saints.

1. *Ninine's Prayer* dans *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 322.

2. *Sanas Cormaic*. Éditions : 1° Whitley Stokes dans *Three irish glossaries*, Londres, 1862 (sans trad.) ; le même a publié en 1868 une traduction et des notes de J. O'Donovan sous le titre *Cormac's Translation*. 2° Kuno Meyer, dans *Anecdota from Irish Manuscripts*, Halle a. S., 1912, IV.

3. Dans *Ancient Laws of Ireland*, I, p. 4 ss.

4. *Comthoth Loegairi co cretim*, éd. Charles Plummer dans *Rev. Celtique*, VI, p. 164 ss. ; extrait dans *Tripartite Life*, II, p. 562.

5. Publiées d'après *Fr. Lib. Hymn.*, dans *Tripartite Life*, II, p. 381 ss. et p. 402, dans Atkinson et Bernard, *The irish Liber Hymnorum*, Londres, 1897 (Publications de la *Henry Bradshaw Society*, XIII et XIV.) ; dans *Thesaurus Palæohib.*, II, p. 298 ss.

6. Publiées dans *Félire Oengusso*, Ire édition.

Enfin, le *Saltair na Rann*, un recueil de poésies religieuses, dont la langue est antérieure au XIIe siècle, par ses allusions donne une idée de la place éminente occupée par l'apôtre dans le panthéon irlandais [1].

1. Éd. Whitley Stokes, dans *Anecdota Oxoniensia* (*Mediæval and Modern Series*, I), Oxford, 1883.

CHAPITRE III

LA LÉGENDE DE SAINT PATRICK ET LA MYTHOLOGIE IRLANDAISE. — LES FÊTES

Caractère général de la légende de saint Patrick. — De l'ensemble des *Vies*, dont on vient d'étudier le développement littéraire, ressort à première vue deux caractères essentiels de la légende.

L'un est le caractère national de la légende de saint Patrick. Le second est son caractère mythique.

Nous ne sommes point en présence d'une légende historique, mais d'un enchevêtrement de mythes qui s'entrecroisent comme les fils d'un tissu. C'est ce que nous montrerons dans les pages qui suivent.

Pareil à un dieu, le saint commande aux forces de la nature, il manie à son gré le tonnerre, suscite des inondations et des tremblements de terre. Il ordonne au soleil de luire et à la neige de fondre. Les luttes de Patrick contre les suppôts du paganisme, les druides, ont l'aspect de batailles entre puissances opposées et également divines [1].

Or les manifestations du pouvoir des héros sur la nature et les combats divins sont — on le verra — des thèmes familiers à la mythologie irlandaise.

Nous commencerons par étudier l'aspect mythique de

1. Cf. Muirchu, p. 281 ss.

la légende. Une analyse minutieuse de ce qu'elle emprunta au système irlandais de représentations religieuses nous fera comprendre son caractère national. A mesure que nous avancerons dans cette analyse, et que nous comparerons notre saint à ses prédécesseurs mythiques, nous nous ferons une idée plus précise de ce que c'est qu'un héros et nous serons mieux à mesure de démontrer qu'il en est un. Nous accomplirons du même pas cette double marche de notre recherche.

La trame chronologique de la légende de saint Patrick est mythique. — Dans la légende de saint Patrick, le mythe n'apparaît pas seulement dans une broderie d'épisodes, qui serait étrangère à la trame du récit. Cette trame est, pour ainsi dire, saturée de mythes. Bien plus, elle-même est mythique.

Considérons la suite des événements et la chronologie de notre légende.

Toutes les périodes de la vie du saint, toutes les phases caractéristiques de son activité ont des durées conventionnelles de sept, quinze ou trente ans. C'est assez dire qu'elles sont imaginaires. Ainsi Patrick fut baptisé à sept ans, on le fit prisonnier à quinze ans, il demeura en captivité pendant sept ans, ses voyages durèrent encore sept ans et enfin il passa sept ans dans le Connaught. Le saint a trente ans lorsqu'il se met à étudier les Écritures, il poursuit cette étude pendant trente ans, puis il évangélise l'Irlande pendant soixante ans. Il meurt à l'âge de cent vingt ans [1] suivant le continuateur de Tírechán.

Par contre, suivant Tírechán [2], le premier cycle des exploits

1. Tírechán, *l. c.*, II, p. 302. Cf. Muirchu, p. 296 et Muirchu *B*, p. 551 s. Cf. documents du *Livre d'Armagh* dans *Tripartite Life*, II, p. 300 et p. 331.
2. Tírechán, p. 302.

de Patrick en Irlande se déroule dans le courant d'une seule année. Les *Vies* plus récentes se bornent à prolonger cette durée de deux nouvelles périodes fermées : les quarante jours du Carême et les cinquante qui s'écoulent entre Pâques et la Pentecôte.

Mais il y a d'autres traces de mythe dans cette légende, et des plus importantes.

L'un des traits du mythe, c'est sa correspondance à des rites. C'est même le signe des mythes les plus essentiels d'une religion, que de correspondre à une fête ou à un système de fêtes. Or, la partie la plus importante de notre légende, celle qui relate la mission de saint Patrick, et qui est d'ailleurs la seule où l'on trouve des dates précises, est toute entière celle d'une fête. Tous ses épisodes sont groupés autour de Pâques et des fêtes qui constituent le cycle pascal.

Suivant Tírechán, Patrick débarque en Irlande le Samedi Saint, et c'est le soir du même jour qu'il livre un combat décisif au paganisme à la cour du roi suprême. Le jour de Pâques éclaire le triomphe définitif de la Foi dans Tara, la capitale de l'île. Le lendemain Patrick implante le christianisme en un autre centre important, Tailtiu, et, durant l'octave de Pâques, il finit d'évangéliser la Plaine de Breg tout entière, c'est-à-dire, l'apanage particulier du roi suprême [1].

Les autres hagiographes ne diffèrent de Tírechán qu'en ce qui concerne la date du débarquement en Irlande et celle de l'épisode de Tailtiu. Mais il s'agit toujours de dates qui dépendent de Pâques. Ainsi, suivant une tradition postérieure, saint Patrick serait venu en Irlande le premier jour du Carême [2].

1. Tírechán, p. 306 ss.

2. *Additamenta Ferdomnachi* dans *Livre d'Armagh*, *l. c.*, p. 334.

Quant à Muirchu [1], il parle de deux débarquements successifs, dont le premier eut lieu sur la côte d'Ulster. L'apôtre convertit une partie de cette province, puis, *comme Pâques approchait*, il reprit la mer et arriva le Samedi Saint dans l'estuaire de la Boyne. On voit que Muirchu représente le temps passé par Patrick en Ulster, comme une période d'attente avant Pâques, et d'ailleurs il ne s'agit ici que d'une légende parallèle à la légende principale. L'hagiographe a trouvé le moyen de les insérer toutes deux dans son récit en les sériant tout simplement.

Un autre événement important de la vie de saint Patrick est daté de la Pentecôte. L'apôtre gravit le Mont Aigle en Connaught afin d'y demander à Dieu de lui promettre une récompense pour l'œuvre qu'il entreprend. Cette récompense est accordée à Patrick le jour de Pâques suivant, lorsqu'il a mené sa mission à bonne fin [2].

En résumé, le cadre chronologique, dans lequel se meuvent les personnages de notre légende, est constitué par un cycle de fête et un cycle d'années. Ce ne sont évidemment pas des préoccupations d'ordre historique qui ont donné lieu à son établissement. Le principe qui y a présidé est un principe conventionnel, une règle de composition littéraire.

La mythologie irlandaise a une trame chronologique analogue. — Or la mythologie irlandaise tout entière est régie par une convention identique.

Ce sont les grandes fêtes saisonnières qui en forment, pour ainsi dire, les pivots. Les faits et gestes des dieux ont toujours lieu — on le verra par la suite — à la fête de

1. Muirchu, p. 275 s. et p. 278 s.
2. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 116; Colgan, *Vita III^a*, cap. 85.

Samhain qui marque le début de la mauvaise saison, ou bien à *Beltaine*, premier jour de l'été, ou bien encore à l'une des fêtes qui tombent au milieu d'une saison.

Il en est de même dans l'épopée. Plusieurs récits du plus ancien cycle, celui d'Ulster, ont trait à des événements qui se passent entièrement à *Samhain* [1], ou bien, ce qui est le cas dans la grande compilation épique dite *Táin Bó Cúalnge*, à des événements qui se suivent « de Samhain jusqu'à *Imbulc* », premier jour du printemps[2]. Dans le cycle épique du héros Finn, ou cycle de Leinster, on trouve un roi, Conn Cetcathach, dont la naissance et la mort surviennent toutes deux à Samhain, un mercredi [3].

On verra que la fête de Pâques, sur laquelle s'ordonne la légende de saint Patrick, équivaut à Samhain.

D'autre part, de même que la vie de saint Patrick suit une chronologie fondée sur des nombres conventionnels, la vie des héros se décompose en périodes d'une durée cyclique. Les événements s'y suivent à des intervalles d'une

1. Par exemple, les événements que raconte le morceau épique *Serglige Conculaind* (*Maladie de Cúchulainn*), publ. par M. Windisch dans *Irische Texte*, I, p. 197 ss. Traduction française par M. Dottin dans H. d'Arbois de Jubainville, *L'Epopée celtique en Irlande* (*Cours de litterature celtique*, V), p. 174 ss. — Il suffit d'ailleurs pour se convaincre du rôle de Samhain dans le cycle d'Ulster, de comparer les quelques légendes publiées dans ce dernier recueil.

2. Cúchulainn, le héros de l'Ulster, arrête une invasion à la frontière de sa province *ó luan taite samna co taite n-imbuilc* « depuis le lundi de Samhain jusqu'à Imbulc », *Táin Bó Cúalnge*, éd. Ernst Windisch, Leipzig, 1905, l. 2900. Cf. *ibid.*, l. 3186, l. 4593. Le fait que les événements commencent à Samhain ressort de ce que les ennemis de l'Ulster choisissent pour envahir cette province le moment où tous les guerriers en sont terrassés par la *maladie de la neuvaine*, (*Táin*, l. 225 ss.), maladie qui est l'effet d'un charme et qui a lieu à Samhain, suivant un recit, la *Neuvaine des Ulates* (éd. Ernst Windisch dans *Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, Histor.-philolog. Klasse*, Leipzig, 1884. (Trad. française dans *Épopée celtique*, p. 320 ss.)

3. *Cath Muighe Léana*, publ. par O'Curry, Dublin, (Celtic Society), 1855, p. 98 (trad. p. 99).

saison, ou bien de trois, neuf et quinze jours[1]. Le roi Conn Cetcathach, par exemple, vit cinquante-trois ans, ce qui est la somme de deux nombres cycliques, cinquante et trois[2].

Le parallélisme est donc absolu entre la légende de saint Patrick d'une part, et les compositions mythologiques et épiques de l'autre.

I

LE CYCLE MYTHOLOGIQUE IRLANDAIS

LES INVASIONS MYTHIQUES ET SAINT PATRICK. — I. *Saint Patrick est un étranger.* — Leur parenté est même plus intime encore. La légende de saint Patrick répète des épisodes essentiels de la mythologie irlandaise. Bien mieux, elle est un chapitre supplémentaire de celle-ci.

Tout d'abord, remarquons que notre saint est un étranger, et qu'il est venu en Irlande par mer.

A première vue, il n'y a ici rien qui ne soit strictement historique. Les missionnaires qui venaient prêcher l'Évangile aux Gòidels ne pouvaient évidemment prendre une autre route. Quant à l'origine de saint Patrick, elle est mentionnée plusieurs fois dans la *Confession* et l'*Épître*.

1. Cf. en particulier *The Pursuit of the Gilla Decair*, éd. Standish O'Grady dans *Silva Gadelica*, vol. II (traductions) p. 292 : les guerriers de Finn, le grand héros du Leinster, passent leur temps à chasser de Beltaine à Samhain, et de Samhain à Beltaine ils jouissent de l'hospitalité des hommes d'Irlande. — Sur les périodes de quatorze, neuf, sept et trois jours, cf. Hogan, *Cath Ruis na Ríg for Boinn*, p. 3 et p. 19 ; *Táin*, éd. citée, p. 24 s. et p. 271 ; *Acallamh na Senorach*, éd. O'Grady dans *Silva Gadelica*, *passim* ; *Neuvaine des Ulates*, *loc. cit.*, etc.

2. *Cath Muighe Léana*, *loc. cit.* — Sur les nombres cinquante et trois cf. Loth, *L'année celtique*, dans *Revue celtique*, XXV, p. 113 ss. — Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Épopée celtique*, index des noms communs, sous *trois*, *cinquante* et *cent cinquante* (trois fois cinquante). Les dieux et les héros irlandais vont par trois Cf. Kuno Meyer, *The irish Triads*, (*Todd Lectures Series*, Dublin), les figurants des légendes, guerriers, femmes, enfants, les bestiaux, etc., vont par cinquante et trois fois cinquante.

Mais ce détail a néanmoins une grande importance mythologique, à tel point qu'il est probablement le germe de l'évolution mythique de notre légende. C'est à lui que saint Patrick doit pour une bonne part sa priorité sur les autres saints Irlandais, qui eux aussi ont étudié en Gaule et sont revenus en Irlande, et dont certains y ont même précédé l'apôtre[1], si l'on en croit leurs légendes. Aucun de ces vieux saints n'est célèbre comme grand convertisseur. C'est qu'ils leur manquait un prestige que la croyance irlandaise attachait, pour des raisons que nous allons voir, à la qualité d'étrangers.

II *La venue de saint Patrick est l'avènement d'un Règne.* — Remarquons encore que l'évangélisation de l'Irlande par Patrick est représentée comme l'avènement d'un Règne nouveau. Ce règne remplacera celui des démons et de leurs suppôts, les druides.

On l'attend avec anxiété, et dès longtemps il est l'objet de prophéties. Un homme tonsuré viendra par mer pour construire des villes, édifier des églises, et planter des croix en tel nombre, qu'elles pourraient remplir un royaume. Il détrônera les rois et les chefs, il ruinera la puissance des druides et son règne durera en l'éternité[2].

1. Par exemple un des deux saints Ciaran, cf. *Betha Ciarain,* dans *Silva Gadelica.*

2. Muirchu, p. 274, donne une traduction latine des vers que les druides avaient composés pour prédire la venue de saint Patrick. La *Vie Tripartite,* éd. Stokes, p. 34, en donne le texte irlandais :

Tic/a táilcend tar muir meircenn (?)	Tête rasée viendra par la mer furieuse (?)
a bratt tollcend, a chrand cromchend :	son manteau percé au haut, son bâton recourbé au sommet ;
a mias inairthiur a tigi	sa table à l'Est de la maison ;
fris g erat a múinter huili	toute sa famille lui répondra :
Amen, amen.	Amen, amen.

L'*Hymne de Fiacc, l. c.*, p. 314, dit que dans les clans d'Irlande avait cours une prophetie qu'un Règne nouveau viendrait et durerait jusqu'au jugement Dernier. — Cf. Muirchu, p. 281 : les druides disent au

III. *Itinéraire de saint Patrick.* — Enfin il y a lieu de tenir compte de l'itinéraire suivi par saint Patrick avant de débarquer en Irlande.

Cet itinéraire comprend une visite aux îles de la mer Tyrrhénienne.

Ici encore le point de départ de la légende est un fait consigné dans les *Dicta Patricii*. Mais il y a loin de l'austère Lérins aux îles merveilleuses des *Vies*. Elles sont une sorte de paradis terrestre.

La vie et la jeunesse y fleurissent sans souffrir de la fuite du temps. Patrick débarque en une île, dans laquelle un jeune couple attend sa venue depuis le temps que le Dieu incarné passa parmi les hommes. Jésus a commis les deux jeunes gens à la garde de son bâton avec mission de le remettre à Patrick, en même temps que de signifier au saint l'ordre de devenir l'apôtre des Irlandais.

A proximité est un mont où le Seigneur en personne confirme cet ordre à saint Patrick[1]. Celui-ci se met donc en route et débarque en Irlande dans l'Inbher Boinne[2]. Arrivé là il entreprend immédiatement la conquête de l'île à la Foi. Il arrive le même soir à Tara et y terrasse le paganisme en une bataille décisive.

Or, le noyau de la mythologie irlandaise, en tous les cas de ce que l'on appelle le cycle mythologique irlandais, qui comprend toute l'histoire des dieux, mais auquel se rattachaient par des liens étroits les autres cycles, les cycles

roi Loegaire d'éteindre à tout prix le feu de Pâques allumé par saint Patrick, sinon le nouveau venu *regnabit in æternum*.

1. *Vie Tripartite*, éd. Stokes, p. 28 ; Colgan, *Vita III*ª, c. 23.

2. Muirchu, p. 279 ; Tírechán, p. 306 ; cf. les autres *Vies*. Suivant Muirchu, saint Patrick essaya d'abord de débarquer près de Wicklow, mais repoussé par les habitants, il se retira dans une île voisine de la côte, la Patrick's Island actuelle, et de là il alla en Ulster, puis à l'embouchure de la Boyne (*loc. cit.*, p. 275 s.). — Cf. plus loin, l'itinéraire et le double débarquement des Túatha Dé Danann.

épiques, est la représentation d'une série d'invasions, venues, comme la mission de saint Patrick, d'outre-mer, d'un pays qui ressemble aux îles de la mer Tyrrhénienne, et ayant suivi à peu près le même itinéraire. La suite de ces invasions constitue un corps d'annales fabuleuses, et leurs différents épisodes rhythment le cycle annuel des saisons.

Les invasions mythiques de l'Irlande. — Dans toutes ses versions connues l'histoire des invasions est identique dans ses grandes lignes, et partout elle est représentée comme l'histoire la plus ancienne de l'Irlande. Entre les textes qui lui sont consacrés, le plus circonstancié est une vaste compilation du XIe siècle, intitulée *Lebar na Gabala*, ou *Livre des Conquêtes*[1].

L'Irlande a subie en tout cinq invasions successives.

La première fut celle de *Partholon*[2]. Il venait de l'Espagne, qu'il avait été obligé de quitter après avoir tué son père,

1. Une édition de ce texte, la première, est annoncée par M. Macalister. Une traduction française *in extenso*, peu recommandable, a été publiée par M. Lizeray. Nous nous sommes servi du résumé publié dans *Le Cycle mythologique irlandais* (*Cours de littérature celtique*, II), par d'Arbois de Jubainville. — Les autres textes sur les invasions mythiques de l'Irlande sont : l'*Historia Britonum*, attribuée à Nennius ; l'*Histoire d'Irlande* de Geoffrey Keating, qui florissait au XVIIe siècle ; un poème d'Eochaid húa Flainn, mort en 984, qui énumère les envahisseurs, mais ne donne que très peu de détails.

2. Suivant le *Lebar na Gabala*, Partholon n'aurait été que le second des envahisseurs. Avant lui vinrent en Irlande Cessair et Fintan. Mais l'histoire de cette invasion est une addition tardive. Les textes plus anciens, comme Nennius, ne la mentionnent pas. De plus, suivant un texte du IXe siècle, le récit de *Túan mac Cairill*, « personne n'occupa l'Irlande avant le déluge ». Or les compilateurs du *Lebar na Gabala* commencent l'histoire de Partholon par les mêmes mots, bien qu'ils fassent venir Cessair en Irlande quarante jours avant le déluge. Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythol.*, p. 66 s. ; *The Story of Túan mac Cairill*, ed. Kuno Meyer, dans Alfred Nutt et Kuno Meyer, *The Voyage of Bran*, II, Londres 1897, p. 286, § 4 (version du Ms *Laud* 610, de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford). — Nous n'avons donc pas tenu compte de la légende de Cessair.

Bel, roi de ce pays[1]. Le jour de son arrivée en Irlande est le jour même de la fête de Bel, la fête de Beltaine[2].

Le pays que Partholon venait coloniser avec ses compagnons était déjà occupé par une autre race, les *Fomóraig*. C'étaient des gens à tête de chèvre, qui n'avaient qu'un œil, un bras et un pied. Partholon eut à les combattre.

Sa race créa des lacs, des rivières et des plaines. Après quoi elle fut entièrement emportée par une épidémie qui commença le jour même de Beltaine et qui ne dura que jusqu'à la fin de la semaine. Le lieu de cette catastrophe fut Sen Mag, la *Plaine Antique*, la seule qui existât avant l'arrivée de Partholon en Irlande, et où toute sa tribu s'était réunie afin de procéder sans difficultés aux enterrements[3]. Mais, suivant une autre tradition, ce lieu est la Plaine de Breg[4], ce qui ne contredit d'ailleurs aucunement la première; Sen Mag était une contrée purement mythique, celle où se réunissent et meurent les dieux, par conséquent une contrée qui peut être localisée en tout endroit de quelque importance religieuse. Or, celle de la Plaine de Breg est exceptionnelle, c'est le centre religieux de l'Irlande païenne[5].

L'histoire du second envahisseur de l'Irlande, *Nemed*[6], (le *Sacré*[7]), répète celle de Partholon. C'est encore un

1. H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythol.*, p, 37, et p. 38.

2. Le *Glossaire de Cormac*, qui a été rédigé au xe siècle, dit que *beltine* veut dire feu de *Bil*, un dieu païen. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 12, sous : *Belltaine*. — Cf. Kuno Meyer, *Tochmarc Emire*, dans *Rev. Celt.*, XI, p. 443 : Bel est le dieu de Beltaine.

3. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 107, au mot *Tamlachta*.

4. Eochaid húa Flainn, dans *Livre de Leinster*, facsimilé publié par l'Académie Royale d'Irlande, p. 6, col. 1, ligne 5.

5. C'est là que se trouvent les lieux des trois grandes fêtes pan-gôidéliques, Tara, Tailtiu, et Uisnech Midi. et les fameux tumulus de Brugh na Boinne. Dans la *Táin Bó Cúalnge*, les génies sont désignés par le nom d'*hommes de Breg* (*Táin*, lignes 3599, 3647).

6. H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythol.*, chap. v.

7. *Nemed*, « sacellum « Zeuss. éd. Ebel : ou de *nem*, « ciel » ?

chef venu d'Espagne le jour de Beltaine, vainqueur des Fomóraig, créateur de lacs et de rivières. Une épidémie qui tue en un seul jour Nemed et deux mille membres de sa tribu met fin à son règne.

Les survivants tombèrent sous le joug des Fomóraig. Ils durent leur abandonner, en guise de tribut, les deux tiers des enfants nés dans l'année, des récoltes et du lait. La date du payement était Samhain, le lieu *Mag cetne*, ou la *Même Plaine*, c'est-à-dire la plaine qui est toujours identique à elle-même, le pays de l'éternité.

Les fils de Nemed ne tardèrent pas à se révolter contre leurs oppresseurs. Ceux-ci dominaient l'Irlande du haut d'une tour de verre située dans une île, *Tor Inis*, ou l'Ile de la Tour. Ils y furent assiégés par les insurgés, la tour fut prise et le chef des Fomóraig, Conann, tué. Mais le frère de Conann vengea cette défaite en exterminant la race entière de Nemed.

Ce massacre fut suivi d'une troisième invasion, celle des *Fir-Bolg*, des *Fir-Domnann* et des *Galióin*[1]. On les englobe tous dans la dénomination de Fir-Bolg.

Il s'agissait cette fois de tribus alliées des Fomóraig. Elles reconnaissaient pour déesse suprême la reine de ceux-ci, Domnu. Comme les Fomóraig, les Fir-Bolg étaient l'incarnation de tous les vices. Méchants et bavards, ils aimaient les ténèbres et abhorraient la musique, la poésie et tous les arts en général.

Mais ils ne jouirent pas longtemps de la domination exclusive de l'Irlande. Une nouvelle race, les *Túatha Dé Danann*, envahit l'île une quatrième fois[2].

1. D'Arbois de Jubainville, *op cit.*, chap. VI.
2. *Ibid.*, chap. VII.

Les *Túatha Dé Danann*, ou *Tribus de la déesse Danu*, sont en contraste complet avec les Fir-Bolg. Ce sont des génies bienfaisants, protecteurs de la vie humaine, animale et végétale. Ils aiment la musique, la poésie et les arts. Ils sont versés dans toutes les sciences et en particulier dans celle des druides.

Les Túatha Dé Danann arrivent en Irlande à Beltaine. Mais ils attendent, pour se montrer, qu'ils se soient avancés dans l'intérieur du pays. Selon les uns, c'est un brouillard épais qui les rend invisibles. Mais d'autres disent qu'en débarquant ils avaient mis le feu à leurs vaisseaux, et que c'est la fumée de cet incendie qui les avait dérobés aux regards [1].

Cette deuxième version du mythe a pour nous une importance particulière, car, ainsi qu'on le verra, elle présente une grande analogie avec un passage de la légende de saint Patrick.

L'arrivée des Túatha Dé Danann fut le signal d'âpres luttes pour la domination de l'Irlande. Elles finirent par l'écrasement définitif des Fomóraig à Mag Tured, en Connaught, le jour de Samhain. Suivant une tradition plus récente, cette défaite avait été précédée par celle des Fir-Bolg, survenue au même endroit, après des combats qui durèrent du 5 au 9 juin.

Les circonstances de la victoire remportée par les Túatha Dé Danann sur les Fomóraig font l'objet d'un récit détaché, intitulé *Cath Maighe Tured*, la *Bataille de Mag Tured* [2]. Nous y apprenons que les deux races ennemies étaient parentes l'une de l'autre. Les tribus de la déesse

1. Keating, *History of Ireland*, éd. Comyn (*Irish Texts Soc.*, IV), Londres 1902, p. 212.

2. Whitley Stokes a publié ce texte dans la *Revue celtique*, XII, p. 52 ss. avec traduction anglaise. Une trad. française se trouve dans l'*Épopée celtique* de H. d'Arbois de Jubainville.

Danu sont commandées par le dieu Lug, dont le grand-père maternel est Balor, chef des Fomóraig. Sa mère adoptive, Tailtiu, fille de Magmór, appartient à la même race. Lug tue Balor en lui lançant une pierre de sa fronde [1].

La cinquième et dernière invasion fut celle des ancêtres directs des Góidels [2].

Ils venaient d'Espagne. Leur émigration fut provoquée par les circonstances suivantes.

En Espagne il y avait une tour construite par le roi Bregon. Un soir d'hiver Ith, fils de Bregon, aperçut la côte d'Irlande du haut de cette tour. Accompagné de trois fois trente guerriers il s'en alla donc reconnaître le pays des Túatha Dé Danann.

Ceux-ci étaient justement occupés à se partager le territoire d'un de leurs chefs, qui avait été tué. On invita Ith à être l'arbitre du litige. Il prononça une sentence équitable, mais comme il avait eu l'imprudence d'y donner libre cours à son enthousiasme pour l'Irlande, les Túatha Dé Danann crurent bon de le tuer, dans la crainte que l'idée de s'emparer du pays ne vînt à leur hôte.

Mal leur en prit, car les compatriotes d'Ith organisèrent une expédition chargée de venger sa mort. Quatre fois neuf vaisseaux firent voile d'Espagne en Irlande sous la conduite de Mile, fils de Bile, fils de Bregon. Cette expédition débarqua à Beltaine dans l'Inbher Scéne, à l'extrémité sud-ouest de l'île. De là l'armée de Mile gagna le Mont Miss en Munster, y batailla pendant trois jours contre les Túatha Dé Danann et leur infligea une défaite.

Poursuivant sa marche dans l'intérieur de l'Irlande,

1. *Cath Maighe Tured*, §§ 133-135.

2. Résumée d'après le *Cycle Mythologique*, ch. x et xi.

l'armée victorieuse arriva devant Tara, la résidence des trois rois qui se partageaient le pouvoir suprême. Des pourparlers furent engagés, suivis d'une sentence arbitrale. Les fils de Mile durent reprendre la mer et ne tenter un nouveau débarquement qu'après avoir mis une distance de neuf vagues entre eux et la côte.

A peine s'étaient-ils conformés à cette sentence, qu'une tempête assaillit leurs vaisseaux, les repoussant au large. Elle avait été déchaînée par la magie des Túatha Dé Danann. Mais le magicien et poète en chef des fils de Mile, Amairgen, l'apaisa par ses incantations. Pourtant les envahisseurs ne purent débarquer sans perdre une partie de leur monde.

Cette fois le débarquement eut lieu dans l'Inbher Boinne, d'où les fils de Mile marchèrent sur Tailtiu, dans la Plaine de Breg. Ils y remportèrent sur les Túatha Dé Danann une victoire qui les rendit maîtres de l'Irlande. Les dieux vaincus se retirèrent dans de somptueuses demeures souterraines, les *sídh*, où ils vivent invisibles aux humains.

THÈME GÉNÉRAL DES MYTHES D'INVASIONS. — Ici s'arrête l'histoire des invasions mythiques.

On reconnaîtra sans peine que tous ses chapitres sont des développements différents d'un thème général unique. Celui-ci est la lutte de deux tribus divines, qui sont en réalité deux générations d'une seule race [1].

1. M. Squire, *Mythology of British Islands*, p. 69 s., suppose que les tribus dont parlent les histoires d'invasions ont réellement existé. Elles ont été divinisées par les Gòidels, qui ont eu à combattre contre elles après être venu en Irlande. C'étaient les « savage aborigines » de l'Irlande, que les Gòidels, plus civilisés, considéraient comme des êtres à demi diaboliques, à demi divins. — Nous croyons qu'il se peut bien qu'un souvenir de luttes anciennes avec des peuplades non gòidéliques ait subsisté dans les mythes. Ceci est d'autant plus probable que l'épopée connaît certaines tribus irlandaises qui sont issues des Fir-Domnann et des Galióin. Les Galióin jouent même un rôle dans la *Táin Bó Cúalnge* comme clan allié du Connaught (*Táin*, p. 51 ss. — cf. *ibid.*, l. 3004 et 3180 ; le héros Ferdiad appartient au clan des Fir-Dom-

Elles sont toutes originaires d'un même pays, situé au delà de la mer de l'ouest. En effet, la Tour de Bregon, que les textes localisent en Espagne, est évidemment identique à la Tour de Conann, qui s'élève dans Tor-Inis. On verra plus loin qu'il s'agit du pays et de la forteresse des morts, et que leurs localisations diverses sont le fait des évhéméristes irlandais des xe et xie siècles.

Les batailles des dieux ont lieu entre parents. Lug tue Balor, Partholon tue son père Bel. Les Fomóraig, maîtres de la tour ancestrale des dieux, sont assiégés par les fils de Nemed. Ce sont toujours des révoltes de jeunes dieux contre leurs propres anciens.

Quant à la victoire des jeunes dieux elle est représentée comme une libération. On se rappelle la manière dont les Fomóraig opprimaient les fils de Nemed. Ils avaient fait peser une tyrannie pareille sur les Tuatha Dé Danann avant la bataille de Mag Tured. La puissance bienfaisante de Partholon, Nemed et des tribus de la déesse Danu ne put s'exercer qu'après avoir vaincu les génies malfaisants.

COMPARAISON DE LA LÉGENDE DE SAINT PATRICK AVEC LES MYTHES D'INVASIONS. — I. *Identité des itinéraires suivis par le saint et les dieux, et identité des pays d'où ils viennent.* — Or la légende qui raconte la venue de saint Patrick en Irlande reproduit ce type de mythe dans sa presque intégralité.

On y retrouve d'abord le vieux pays des dieux ; ce sont les îles de la Mer Tyrrhénienne. L'étymologie et la géographie populaires étaient déjà bien incapables de distinguer entre cette mer, en irlandais *Muir Torann*, et la mer qui baigne Tor-Inis, *Muir Torinaig*. De plus, les hagiographes

nann). — Mais ceci n'empêche point que l'histoire des invasions ne soit purement mythique.

ont décrit les îles visitées par saint Patrick, comme un lieu où Dieu se manifeste de préférence, un lieu dont les traits sont à la fois ceux du Mont Sinaï et du paradis terrestre. Aussi les îles de la Mer Tyrrhénienne ont-elles été finalement confondues avec le pays des dieux. Elles en sont un équivalent dans les légendes épiques [1].

Quant à l'itinéraire de saint Patrick à partir de son débarquement jusqu'à sa première rencontre avec les druides, c'est l'itinéraire même des fils de Mile après leur seconde descente dans l'île. Il est vrai que celui de l'apôtre aboutit à Tara et non à Tailtiu ; mais, outre que Patrick va à Tailtiu le lendemain, cette différence s'explique par l'importance politique et religieuse de Tara, importance sur laquelle nous aurons à revenir.

II. — *Comparaison des thèmes. Les combats de saint Patrick contre les druides et les démons.* — D'autre part le thème fondamental de la légende de saint Patrick est formé par la lutte de deux puissances spirituelles qui se manifestent dans des formes sensiblement pareilles.

Afin d'éprouver laquelle des deux religions en présence est supérieure, le roi et les notables irlandais organisent un concours entre leurs représentants. Les druides suscitent des ténèbres, ils font tomber la neige au printemps. A quoi saint Patrick répond en faisant réapparaître le soleil et en ordonnant à la neige de fondre [2].

Les druides essayent de confondre l'apôtre en blasphémant et en lui jetant des sorts. Mais les démons emportent les blasphémateurs, auxquels ils fracassent le crâne, et les sorciers sont engloutis par la terre qui s'entrouvre sous leurs pas [3].

1. Cf. *Táin*, p. 589 et *Serglige Conculaind*, éd. Windisch, p. 218 ss.
2. Muirchu, p. 281.
3. Muirchu, p. 281 ; Tírechán, p. 307, p. 325 s.

En général, la vie entière du saint n'est qu'une série de batailles. Il confond les druides, il chasse les démons qui habitaient les idoles, il suscite un tremblement de terre qui fait de nombreuses victimes lorsqu'on essaye d'attenter à sa vie. Dans toutes ces luttes les puissances surnaturelles sont seules en jeu. Les hommes ordinaires n'y assistent qu'en spectateurs, sauf dans le cas du tremblement de terre, qui d'ailleurs est plutôt la sanction d'un crime qu'une forme du combat. Toutes ces batailles peuvent être considérées comme parallèles aux batailles des dieux païens.

III. *Le thème de la libération dans la légende de saint Patrick.* — Elles le peuvent être d'autant plus que leur issue est représentée comme une libération.

Les Irlandais sont un peuple naturellement enclin à la Foi du Seigneur. Leurs sages anciens, leurs législateurs avaient même reçu l'inspiration directe du Saint-Esprit[1]. Mais la tyrannie des démons pèse sur le pays, ils infestent le territoire entier et se servent des méchants druides pour opprimer les âmes. Patrick est le champion divin qui brise ce joug odieux.

Une menace de son bâton suffit pour faire fuir un esprit malin qui animait une idole[2]. Tous les démons sont forcés de quitter l'Irlande à jamais, tourmentés par le son de la clochette du saint, qu'on entend partout[3]. Il en est de même des serpents et des dragons

Patrick a même rendu impossible le retour de l'ancienne tyrannie. Il a obtenu de Dieu que l'île ne souffrît point de la persécution de l'Antéchrist. Sept ans avant le Jugement

1. *Ancient Laws of Ireland*, I, p. 1 ss.: « jugements de la vraie nature que le Saint-Esprit avait prononcés par la bouche des *brethemain* (jurisconsultes) et des justes poètes d'entre les hommes d'Irlande. » (*Introduction* au recueil de droit dit *Senchus Mór*).

2. *Vie Tripartite*, p. 90; Colgan, *Vita III*ᵃ, cap. 46.

3. *Vie Tripartite*, p. 118.

Dernier l'Irlande sera engloutie par les flots, pour ne reparaître qu'au moment où les morts iront se réunir à la vallée de Josaphat[1].

Enfin, la légende associe la réussite même de la mission de saint Patrick à sa libération personnelle, qui est en même temps une libération du joug païen. Arrivé en Irlande, le saint comprend qu'il lui faut avant tout porter le prix de son rachat au chef, qui l'avait autrefois tenu en captivité. Mais ce chef préfère se donner la mort qu'accepter ce prix — car il sait que son ancien esclave lui apporte les trésors de la Foi, et que c'est lui qui deviendra le maître. Or l'ancien oppresseur de saint Patrick était un druide fort expert dans l'art des maléfices[2].

La libération personnelle de l'apôtre est ainsi un prélude symbolique à la libération du peuple irlandais. Elle est, d'autre part, un rappel des anciens mythes, dans lesquels on voyait la mort de l'oppresseur faire de l'esclave un maître, la mort du père libérer le fils.

II

MYTHES ET LÉGENDES DES FÊTES IRLANDAISES
LE SACRIFICE ET LES COMBATS DES DIEUX

Nous n'avons pas encore rendu compte du fait que les épisodes de ces mythes ont lieu à des jours de fête.

Divisions de l'année irlandaise. — Voyons donc quelles sont ces fêtes.

L'année irlandaise est divisée en deux grandes périodes de six mois, la mauvaise et la belle saison, dont chacune

1. Colgan, *Vita IIIª*, cap. 85; Cf. *Continuateur* de Tirechán dans *Tripartite Life*, II, p. 331.
2. Muirchu, p. 275 s.

compte à son tour deux saisons de trois mois. Celles-ci sont subdivisées en demi-saisons de quarante-cinq jours et en périodes de quarante jours[1].

Le premier jour de chaque saison est une fête solennelle. Ce sont : *Samhain*, ou *Samhuin*, qui tombe le 1er novembre et ouvre la période hivernale de six mois[2]; *Beltaine*, premier jour de la période correspondante d'été et qui coïncide avec le 1er mai[3]; *Lugnasad*[4] et *Oimelc*, ou *Imbulc*[5], fêtes qui marquent le début de l'automne et du printemps et qui sont célébrées, la première au 1er août et la seconde au 1er février.

Les demi-saisons et les périodes de quarante jours com-

1. Suivant M. Loth, *art. cité*, l'année celtique a encore compté des mois de vingt-sept jours. Mais on n'en trouve pas trace dans l'épopée irlandaise ni dans les documents sur les fêtes ou les dates critiques des Goidels. Pour les périodes de quarante et quarante-cinq jours cf. ci-dessous.

2. Cf. *Glossary to the Calendar of Oengus the Culdee*, éd. Whitley Stokes dans *Three Irish glossaries*, p. 137 ; cf. *Félire Oengusso*, éd. de la *Henry Bradshaw Society*, au 1er novembre : cf. aussi H. d'Arbois de Jubainville, *Les Assemblées publiques de l'Irlande* (Extrait du *Compte-Rendu de l'Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres*), Paris, Picard, 1880, p. 20.

3. La fête du 1er mai, le *May Day* des Anglais, porte encore le nom de *Beltene* en Écosse et en Irlande, cf. *The Folk-Lore Journal*. Sur la date ancienne, cf. Kuno Meyer, *Hibernica Minora*, dans *Anecdota Oxoniensia* (*Mediaeval and Modern Series*, part. VIII), Oxford, 1884, p. 49. — Un autre nom de Beltaine était *Cetsoman : Sanas Cormaic*, édit. Kuno Meyer, p. 24, au mot *Cétsamun*.

4. C'est la fête actuelle de *Lamnas*, *Lamnastide*. Sur la date ancienne cf. O'Curry, *On the Manners and customs of the ancient Irish*, Dublin, 1873, II, p. 531 s. et p. 547 : Joyce, *A Social history of ancient Ireland*, Londres, 1903, II, p. 389. Un autre nom de Lugnasad était *Brontrogain*.

5. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, sub *Oimelc*. — Dans la *Táin Bó Cúalnge* les mots *co taite n-imbuilc* de la version du *Livre de Leinster* (éd. citée lignes 2990, 3136, 4593) sont remplacés par *go taitte n-earraigh*, « jusqu'au printemps » dans la version du Ms. *Stowe* (Windisch, *Táin*, glossaire, au mot *imbulc*) et *cossin cetáin in n-imbulc* (*ibid.* l. 2473) est dans *Stowe : cossin cetáin ier b-fel Brigde* (*ibid.*, p. 345, note 9), « jusqu'à mercredi après la fête de Brigit », c'est-à-dire, après le 1er fevrier; Cf. *Félire húi Gormáin*, édit. Whitley Stokes, p. 28 (1er février).

mencent également par des fêtes. On les désigne par les noms de leurs saints patrons[1].

De toutes ces fêtes celles de Samhain, de Beltaine et de Lugnasad ont été les dates de grandes solennités, dès le plus ancien temps auquel les textes nous permettent de remonter. On ne sait en revanche rien sur la manière dont les païens célébraient Imbulc, qui devint plus tard la fête ecclésiastique et populaire de sainte Brigit, ni sur les autres fêtes, dont certaines sont devenues depuis d'importantes solennités chrétiennes.

Nous étudierons les trois grandes fêtes irlandaises conjointement, afin de pouvoir comparer les représentations qui leur sont attachées.

1. Ce sont d'abord, en comptant à partir de Samhain : le 12 décembre, quarante et unième jour, la Saint-Finnian ; quarante et un jours après, le 22 janvier, l'anniversaire de la mort des filles de saint Comgall, puis, après deux nouvelles périodes pareilles, la fête de saint Ciaran de Saighir, le 5 mars, et celle de saint Ruadan, ou Rodan, le 15 avril. Quarante jours après Beltaine on a la Saint-Columcille, le 9 juin, et, de même, après Lugnasad, la fête de saint Ciaran de Clonmacnois, dit *mac in t-sair* (fils d'artisan). Cf. *Félire Oengusso*, éd. de 1905, pp. 251, 37, 80, 106, 139, 193. Les fêtes de demi-saison sont : la Saint-Patrick, fixée au 17 mars dans les *Martyrologes*, mais dont Tírechán, p. 333, dit expressément qu'elle doit être célébrée *in medio ueris* et pendant trois jours, c'est-à-dire du 15 au 17 ; la Saint-Moling, qui tombe au 17 juin (*Félire*, p. 141) et la fête de saint Coeman Brecc, le 14 septembre (*ibid.*, p. 194). — L'importance de ces fêtes ressort d'abord de ce qu'elles sont placées sous l'invocation des plus grands saints irlandais, dont plusieurs, les saints Finnian, Columcille, Ciaran, Comgall, Ruadan, sont nommés entre les « douze apôtres de l'Irlande » (*Félire*, *Notationes*, p. 168 et *Prologue*, vers 181 ss., p. 25) et autour desquels la floraison légendaire est la plus touffue. De plus ce sont des fêtes non seulement ecclésiastiques, mais populaires, dans les rites desquelles on relève des survivances du paganisme (cf. à ce sujet Wood-Martin, *Traces of elder faiths in Ireland*, *Index*, aux noms des saints en question). Saint Moling est le patron de Luachra Dedad, un lieu d'assemblée périodique païenne des plus importantes dans le sud de l'île. (Cf. plus loin, chap. IV.) Enfin certaines de ces fêtes sont la date de mythes païens. C'est à la Saint-Columcille que finit la bataille entre les Túatha Dé Danann et les Fir-Bolg (elle commença le premier jour de la sixième semaine après Beltaine et dura quatre jours). Une autre bataille a eu lieu à la Saint-Finnian, bataille qui est le sujet d'un récit, *Cath Almaine*, dont le caractère de mythe festival sera démontré plus loin, p. 127 ss. Pour la Saint-Patrick, voir ci-dessous.

Caractère général des assemblées de fête en Irlande. — Les fêtes sont en Irlande l'occasion de grandes assemblées populaires, qui concentrent, pour ainsi dire, toutes les manifestations de la vie sociale[1].

Elles sont d'abord de grandes solennités religieuses[2].

C'est aux assemblées de fête qu'ont lieu les foires et les échanges. La vie économique y atteint son maximum d'intensité[3].

On y conclut aussi des mariages, en particulier des mariages temporaires, pour un an[4].

Les assemblées sont encore le moment où les litiges sont soumis à l'arbitrage des *brethemain*, les juristes de profession. C'est pendant ces réunions qu'on modifie les lois anciennes et qu'on en édicte de nouvelles. On y procède de même au règlement de toutes les questions politiques[5].

Enfin les fêtes donnent lieu, comme de raison, à de grandes réjouissances publiques, parmi lesquelles les auditions des poètes et des musiciens[6], les banquets et les jeux athlétiques tiennent le plus de place,

Une trêve marque le temps de la fête. Il est interdit de s'y rendre en armes[7].

La participation à l'assemblée festivale est obligatoire.

1. Cf. d'Arbois de Jubainville, *Assemblées*, p. 5 ; p. 8.

2. Cf. ci-dessous, p. 111 ss.

3. *Ibid.*, p. 16 ; cf. *Sanas Cormaic*, éd. citée, p. 32, au mot *Coibchi*. Il y avait à Tailtiu, où se tenait une grande assemblée à Lugnasad, une colline appelée *tulach na coibche* « Colline du Marché » ; cf. aussi *Aenach Carmain*, poème publié par O'Curry dans *Manners and Customs*, III, Appendice III.

4. H. d'Arbois de Jubainville, *Assemblées*, p. 8 et p. 12.

5. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 8 ss. ; pour exemple cf. *Aenach Carmain*, *loc. cit.*, : les affaires du Leinster sont réglées tous les trois ans à la fête de Carman.

6. *Aenach Carmain*, *loc. cit.*, strophes 58 à 65.

7. Joyce, *Social history*, II, p. 448 ; *Ancient Laws*, III, p. 265 ; cf. *The Death of King Dermot* dans *Silva Gadelica*, II, p. 77 ; *Boroma* (*The Tribute*), *ibid.*, p. 402.

On ne peut s'y soustraire sans sanction. Tout Ulate qui manquait de se rendre à la fête de Samhain, que le roi Conchobar présidait à Emain Macha chaque année, devenait immédiatement fou et mourait dans la journée[1]. Les lois irlandaises obligent les pères nourriciers des jeunes nobles à leur fournir des chevaux pour aller aux fêtes et prendre part aux courses[2].

DIVERSES CATÉGORIES D'ASSEMBLÉES FESTIVALES. LES ASSEMBLÉES NATIONALES. — En Irlande chaque clan célèbre Samhain, Beltaine et Lugnasad pour son propre compte. A côté de ces fêtes particulières il y a aux mêmes dates des solennités de royaumes provinciaux et de grandes assemblées où est représentée l'Irlande entière.

Celles-ci ont lieu dans la Plaine de Breg, l'assemblée de Samhain à Tara, celle de Beltaine à Uisnech Midi et celle de Lugnasad à Tailtiu[3].

La première, qu'on désignait aussi par le nom de *Fête de Tara*, *Féis na Temrach*, était la plus importante. C'est à cette assemblée qu'avait lieu l'élection du roi suprême[4] et le droit de la convoquer constituait un des privilèges de ce souverain[5].

La Fête de Tara était périodique en principe[6], mais les

1. Fragment du récit intitulé *Naissance et règne de Conchobar*, publié par M. Windisch dans *Irische Texte*, III, p. 210.

2. *Ancient Laws of Ireland*, II, p. 154.

3. H. d'Arbois de Jubainville, *Assemblées*, p. 21 s. ; O'Curry, *op. cit.*, II, p. 8 ss. ; cf. *The Death of King Dermot*, *loc. cit.*, p. 77 ; *The Birth of Aedh Sláine*, *ibid.*, p. 88 ; Keating, éd. Dinneen (suite de l'éd. Comyn), publ. de l'*Irish Texts Soc.*, VIII, p. 246 ss.

4. Cf. élection du roi Lugaidh Riabn-derg dans *Serglige Conculaind*, *loc. cit.*, § 21 ss. et élection du roi Conn Cetcathach dans *Cath Muighe Léana*.

5. John O'Donovan, *The Book of Rights, now for the first time edited by*... Dublin, Celtic Society, 1847.

6. Elle était célébrée tous les trois ans suivant Keating, éd. Dinneen,

rois de l'époque historique paraissent ne l'avoir ordonnée qu'en cas de nécessité. En d'autres lieux les assemblées de Samhain se réunissaient annuellement, ou bien tous les trois ans. La fête durait trois jours, *Trene Samna*[1].

Quant à la célébration de Lugnasad à Tailtiu et à celle de Beltaine à Uisnech Midi, elles paraissent avoir eu lieu annuellement, et, en tant que solennités du royaume de Meath, avoir dépendu des rois suprêmes[2]. Mais on ne sait rien sur le temps qui séparait deux assemblées pangòidéliques aux mêmes dates et aux mêmes endroits.

D'ailleurs la périodicité des deux fêtes en question a varié suivant les lieux. Ainsi la grande assemblée provinciale du Leinster à Carman, qui se réunissait à la fête de Lugnasad, était tenue une fois tous les trois ans. Elle durait sept jours[3].

Rituel général des fêtes. Offrandes de prémices. — On a dit tout à l'heure que les trois grandes fêtes irlandaises étaient des solennités religieuses.

Elles comportent d'abord des offrandes de prémices. Un récit épique, la *Cour faite à Emer*, dit qu'à Beltaine on

Irish Texts Soc., VIII, p. 132 et p. 250. Dans le morceau épique *Birth of Aedh Sláine*, *loc. cit.*, II, p. 88, il est dit que la fête de Tara était célébrée à *chaque* Samhain. — Tara ayant été détruite au VIe siècle, et la dernière fête de Tara ayant eu lieu en 560, on manque de documents directs sur les dates des célébrations successives, puisque les chroniques irlandaises relatives à ces temps reculés sont très succintes, et souvent même tirent leurs informations de l'épopée. Sur la célébration cf. poème d'Eochaidh Eolach dans Keating, *loc. cit.*

1. *Serglige Conculaind*, *loc. cit.*, p. 205, § 1. Naturellement les assemblées et les foires ont pu à diverses époques et dans divers lieux durer plus longtemps. Ainsi l'assemblée de Tara durait sept jours suivant certains documents, un mois suivant d'autres, ou bien même six semaines. Cf. Joyce, *op. cit.*, II, p. 436.

2. *Birth of Aedh Sláine*, *loc. cit.*, p. 88 (Tailtiu) ; *Death of King Dermot*, *loc. cit.*, p. 77.

3. *Aenach Carmain*, *loc. cit.*, p. 512 et 529 ss.

donnait au dieu Bel le croît de toutes les sortes de bétail[1]. A Samhain, suivant un autre récit, la *Bataille de Crinna*, les druides offraient aux dieux des glands et une partie des récoltes[2]. C'est à la même date que les fils de Nemed payaient, on se le rappelle, leur tribut de lait et d'enfants aux Fomóraig. Les *Dinnsenchas*, recueil de légendes locales compilé au XII[e] siècle, parlent d'offrandes de nouveau-nés faites par les Gôidels à une idole, Cromm Crúaich, à Mag Slecht, le jour de Samhain[3]. A Tailtiu également on tuait des bestiaux en l'honneur des dieux et on brûlait les premiers-nés[4].

Le sacrifice des fêtes. — Festins sacrificiels. — Les fêtes comportaient un sacrifice.

La viande que l'on consommait aux banquets provenait d'animaux sacrifiés.

C'était de la viande de porc[1]. Le *Glossaire* d'O'Da-

1. *Tochmarc Emire*, éd. Kuno Meyer, *Rev. Celtique*, XI, p. 442 : *Do asselbhthea dine cecha cetra for se(i)lb Be(i)l. Bel-dine iarom. i. Bellline.*

2. *The Battle of Crinna*, éd. Standish Hayes O'Grady, dans *Silva Gadelica*, vol. trad., p. 360 ; Keating, éd. Dinneen, vol. cité, p. 246.

3. *Dinnsenchas* métriques de Mag Slecht, éd. Kuno Meyer dans *The Voyage of Bran*, II, Londres 1897, app. B, strophe 4 :

Do cen búaid	A lui sans gloire
marbtais a claind toirsig trúaig,	Ils tuaient leur progéniture pitoyable, misérable
co n-immud guil ocus gáid,	Avec beaucoup de lamentations et péril
a fuil do dáil imm Chromm Crúaich	Pour verser leur sang autour de Cromm Crúaich.

4. *Dinnsenchas* métrique de Tailtiu, dans le *Livre de Ballymote*, p. 404, l. 4 et 5 du fac-similé publié par Robert Atkinson pour l'Académie Royale d'Irlande, Dublin, 1887.

Na teora fola fillte	Les trois sangs défendus
ro pridchais Patraic indte	(Patrick y prêcha) :
dam, ocus guin bo m-blicht.	Bœufs et tuer vaches à lait
loiscid leis fas imprimicht.	Aussi contre l'action de brûler les premiers-nés (?).

1. Cf. par exemple le festin de Samhain dans *The Death of Muircer-*

voren nous apprend qu'à Samhain chacun devait à son suzerain une offrande nommée *fuirec :* c'était un porc qui était tué et mangé [2]. Saint Adamnan, qui florissait au VII[e] siècle, certifie qu'on engraissait les porcs en automne pour en égorger de grandes quantités au début de l'hiver, c'est-à-dire à Samhain [3]. Ce sont ces porcs qu'on mangeait au banquet festival.

Les porcs sont des animaux impurs en Irlande. Il est interdit aux rois et aux nobles de les garder daus l'enclos sacré qui entoure leur demeure [4]. D'autre part les porchers sont des personnages importants [5]. Nous avons donc affaire à des animaux sacrés.

Les dieux qui vivent dans un état de fête perpétuelle

tach mac Erca, §§ 19, 22, dans *Rev. Celtique*, XXIII, p. 408 s. p. 410 s. En général la viande de porc est servie aux banquets d'honneurs. Cf. par exemple, *Naissance et règne de Conchobar*, dans *Irische Texte*, II, p. 210 (le héros Fergus dévore chaque jour sept porcs et sept bœufs) et surtout *Scél Mucci Mic-Datho*, éd. Windisch, dans *Irische Texte*, I, p. 96 ss. (description d'un festin de viande de porc). Cf. description des banquets de Tara dans O'Curry *Manners and Customs*, II, p. 15.

2. *O'Davoren's Glossary*, éd. Whitley Stokes dans *Archiv f. Celtische Lexikographie*, II, p. 366, n° 978 : *Fuirec. i. nomen bid fearthar ria notlaicc, ut est f (a) er, fuirec ocus rl. i. in banb samna* (*Fuirec*, c'est le nom de la nourriture offerte (au seigneur) avant Noël, *ut est faer*, *fuirec*, etc., c'est-à-dire le cochon de Samhain). — Cf. *ibid.*, p. 365, n° 977 : *Faer. i. ainm bid doberar do tigerna isin fogmur, ut est faer, fuirec, furnaide, Nó faer. i. in molt fogmuir. i. iar mbuain* (*Faer*, c'est le nom de la nourriture offerte au seigneur en automne, *ut est faer*, *fuirec*, *furnaide*. Ou bien *faer* est le mouton d'automne, c'est-à-dire, après le printemps (?). — Cf. aussi, *ibid.*, p. 367, n° 983, sous *Furnaidhe*. On nomme ainsi la nourriture consommée en hiver entre le Nouvel An et la Chandeleur, ou jusqu'à Beltaine, et qui consiste en salaisons et saucisses.

3. *Vita Columbæ*, édit. Reeves (publications de la *Irish Archæol. and Celtic Society*), p. 135.

4. *Ancient Laws of Ireland*, IV, p. 382.

5. Cf. *Sanas Cormaic* éd. Kuno Meyer, p. 75 sub *Mugh-éme*. — Les porchers irlandais, semblables en ceci à nos bergers, étaient plus particulièrement capables d'avoir des accointances avec les puissances occultes. C'est à eux que se révèlent les esprits. Cf. la légende de la fondation de Cashel, chez Keating, éd. Comyn, p. 124, et O'Curry, *Mss. Materials*, pp. 485 et 623. Deux porchers voient un chœur d'anges

passent leur temps à des festins de viande de porc [1]. Ces porcs renaissent dès qu'ils sont mangés. Une légende qui raconte la mort du roi Muircertach mac Erca dit comment ce héros et ses guerriers mangèrent de ces porcs divins au banquet de Samhain [2].

Le porc de Samhain est donc une victime rituelle, sa mort un sacrifice. Les festins de cette fête sont des banquets sacrificiels.

LE FEU DE FÊTE.— SES CARACTÈRES GÉNÉRAUX.— Mais le rite qui est, pour ainsi dire, au centre même des cérémonies religieuses à Samhain comme à Beltaine, consiste à allumer un feu. On y procède la veille de la fête au soir, avant le banquet.

Ce feu est un feu nouveau. La veille de Samhain tous les foyers d'Irlande doivent être éteints sous peine de mort [3]. On les rallume au bûcher sacré. On les rallume aussi au feu de Beltaine, qui, suivant le *Glossaire de Cormac*, était suscité par les druides au moyen d'incantations [4].

Le feu de Beltaine avait en outre des vertus lustrales

chanter sur le sommet du roc de Cashel. Ce chœur angélique n'est que l'ancienne ronde des fées christianisée. En effet le *Rock of Cashel* était un lieu hanté ainsi que l'indique son nom, *Sidh Druimm*, la « Crête du Palais des Génies ». — On connaît deux porchers dieux dont l'histoire est traitée dans le récit de la *Génération des deux Porchers* (éd. Windisch dans *Irische Texte* III_1, avec traduction. Traduction de la version du *Livre de Leinster* dans *Voyage of Bran*, II, p. 58 ss., autres versions p. 66 ss. Une traduction française d'après un Ms *Egerton* a été publiée par H. d'Arbois de Jubainville en appendice au livre *Les Druides et les dieux celtiques à formes d'animaux*).

1. H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, pp. 275 et 277, cf. p. 318.

2. Cf. plus loin, p. 118.

3. Keating, éd. Dinneen, vol. cité, p. 246 : les druides allument à Samhain un feu à Tlachtga, dans la Plaine de Breg et, pendant que ce feu brûle, tous les foyers de l'Irlande doivent être éteints. — Cf. d'Arbois de Jubainville, *Assemblées*, p. 21.

4. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 12, au mot *Belltaine* : *Belltaine. i. beil-tine. i. tene bil. i. dá tene sóinmech. dognitis na dráithe co*

et régénératrices. Le *Glossaire* déjà cité nous apprend qu'on y amenait le bétail afin de le préserver des maladies [1]. Aujourd'hui encore le jour de Beltaine on fait passer dans le même but les bêtes à cornes entre deux feux voisins [2].

Mais l'importance rituelle des feux de Beltaine et de Samhain consiste surtout en ce qu'ils sont des feux sacrificiels. A défaut de témoignages directs nous le concluerons de l'analyse des mythes qui s'y rattachent.

De la correspondance des mythes et des rites, tant

tincetlaib móraib — *Beltaine*, c'est-à-dire, *bil-tene*, c'est-à-dire, feu bienfaisant, ce sont deux feux que les druides produisaient par le moyen de grandes incantations (ou avec incantations). » — Cf. *Dinnsenchas* du Ms. de Rennes, éd. Whitley Stokes dans *Rev. Celtique*, XV, p. 297, nº 7 (*Mide*) : Mide fut le premier qui alluma un feu en Erin à Uisnech pour les clans de Nemed, et tous les feux d'Irlande furent allumés à ce feu. Ce mythe correspond évidemment à un rite. On répétait chaque année le feu d'Uisnech : on devait y allumer les foyers comme on le fit pour la première fois.

1. *Sanas Cormaic*, suite du texte cité : *doberdis na cethra atarro ar tedmanduib cecha bliadna* — « ils amenaient à ces feux les bestiaux contre les maladies de chaque année. » Cf. Keating, éd. Dinneen, vol. cité, p. 246.

2. Joyce, *op. cit.*, I, p. 291 : on fait passer le jour de Mai, ou bien la veille de la Saint-Jean, les bestiaux entre deux *bonfires*. Pour guérir les bêtes malades on allume un feu nouveau en frottant deux bouts de bois l'un contre l'autre et on procède comme ci-dessus. — Les feux de fêtes étaient très répandus en Irlande et on les allume encore en certaines localités. Par exemple dans le comté Donegal on allume des feux le Jour de Mai (Beltaine), la veille de la Saint-Jean et au 1er août (Luguasad). — Jusqu'en 1788 on plantait au Jour de Mai dans la paroisse de Maghera (Down) un *maypole* sur la place du marché, on nommait un Roi et une Reine de Mai et le jour suivant on organisait un festin. Une quête couvrait les frais de la cérémonie. Aujourd'hui on allume à Maghera des *bonfires* la veille de la Saint-Jean, et le jour suivant les franc-maçons de l'endroit se réunissent en un banquet (*The Folk-Lore Journal* de Londres, II, 1884, p. 90 s. — Cf. Evelyn Martinesco Cesaresco, *ibid.*, I, 1883, p. 158 : « in some parts of Ireland they still plant a may-tree or may-bush before the door of the farm house, throwing it at sundown into a bonfire ». — Dans la paroisse de Cahircorney on plante la veille de la Saint-Jean des pieux sur le faîte des plus hautes collines. Au sommet de ces pieux sont attachés des paquets de paille et l'on fait des feux autour (*Ibid.*, II, 1884, p. 213). — Sur les rites de l'Arbre de Mai et du feu, cf. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, 2e éd. posthume, Berlin, 1904, I p. 160 ss. et *passim*.

d'exemples ont été signalés, qu'on est en droit de la considérer comme un postulat vérifié par l'expérience, et dont on peut se servir avec prudence, à fin de démonstration.

Personnages divins qui meurent aux fêtes. — I. *La légende de Muircertach.* — Un exemple typique est fourni par le récit de la *Mort de Muircertach mac Erca*[1].

Muircertach, fils d'Erca, premier roi d'Irlande issu de la race d'Eogan ou branche septentrionale des Húi Néill, est un personnage historique, qui florissait au VI[e] siècle[2]. Mais dès le X[e] il était devenu un héros épique[3] et cent ans plus tard

1. Publié sous le titre *The Death of Muircertach mac Erca* par Whitley Stokes dans *Rev. Celtique*, XXIII, p. 396 — p. 430, avec trad., d'après le *Livre Jaune de Lecan* (*YBL*), qui fut copiée au XIV[e] siècle, et le Ms. *H*. 2. 7 du Trinity College de Dublin, qui est postérieur de cent ans environ. Une partie des vers intercalés dans la prose du récit ont été omis par l'éditeur « as merely repeating what has been already told in clearer language ». Av.-propos, *ibid.*, p. 395.

2. Muircertach mac Erca, roi d'Ailech ou des Húi Néill du Nord, apparaît pour la première fois dans les chroniques comme vainqueur du roi de Munster Ailill Molt dans la bataille d'Ocha en 482, suivant le *Chronicon Scotorum*, éd. William Hennessy, collection des *Masters of the Rolls* ; en 482 ou 483, suivant O'Flaherty dans *Annals of the Four Masters*, éd. J. O'Donovan ; en 482 ou 483 *secundum alios* suivant les *Annals of Ulster*, éd. Will. Hennessy et B. Mac Carthy. En 484 (*Chronicon Scotorum, sub anno*) M. gagne la bataille de Graine ; en 487 celle de Cill Osnaigh dans Mag Fea sur Aengus mac Nathfraeich, roi de Munster et sa femme Eithne Uatach, fille du roi de Leinster Criomthann mac Enna Cennselach. Ce Criomthann avait été tué en 484 (*Chronicon Scotorum*) par Eochaidh Guinech d'Ibh Bairrche, allié de Muircertach. Il s'agit donc d'une longue guerre entre les Húi Néill, qui prétendaient à la souveraineté, et les rois du sud. (Sur la rivalité du nord et du sud cf. *Cath Muighe Léana*, qui en raconte la cause.) En 508 Muircertach devient roi d'Irlande. En 518 il vainct Ardgal mac Conaill Crimthainne maic Néill dans la bataille de Detna en Druimm Breg. La guerre contre le Leinster recommence et Muircertach est vainqueur des troupes de cette province en 528 à Cenn-Eich et Ath Sighe et en 530 à Eblinn, Mag Ailbe et Almain, et il met au pillage Cliach (Dublin). La même année il bat les armées du Connaught à Aidne. Il meurt en 531 (*Chronicon Scotorum*).

3. Un poème de Cinaed húa Artacain, mort en 973, mentionne Muircertach dans une énumération des grands héros anciens, immédiatement après les héros des cycles épiques d'Ulster et de Leinster. Publ. par Whitley Stokes dans *Rev. Celtique*, XXIII, p. 310 ss. (trad. p. 311), strophe 26 : « le tombeau du noble Muircertach est près de

on connaissait sur sa mort tragique des poèmes, dans lesquels le roi se noie dans un tonneau de vin et est brûlé le jour de Samhain par la faute de sa concubine [1].

Les circonstances essentielles de la mort de Muircertach sont les mêmes dans la version bien connue du récit, qui date du xive siècle.

Un jour, proche de Samhain, le roi qui revient de la chasse ramène en son château de Cletech sur la Boyne une femme d'une beauté merveilleuse. Elle avait consenti à lui donner son amour sous trois conditions : le roi doit répudier sa femme légitime ; aucun clerc ne pénétrera jamais dans la maison qui abrite la nouvelle concubine royale ; jamais Muircertach ne prononcera le nom de celle-ci.

Elle s'appelle *Osnad*, *Easnadh*, *Sín*, *Gaeth*, *Garb*, *Gem adaig*, *Iasnad*, *Taethan* — ce qui signifie : Soupir, Son, Tempête, Vent-Apre, Nuit-d'Hiver, Cri, Lamentation, Gémissement. Le récit la désigne le plus souvent par le nom de *Sín*, Tempête [2].

Cletech au nord-est ». — Un poème, attribué, sans doute faussement, à Cennfaeladh le Savant, qui florissait au viie siècle, et qui est cité par le *Chronicon Scotorum*, *s. a.* 497, chante les causes de la bataille de Seghais, dans laquelle Muircertach vainquit le roi de Connaught Duach Tengumha.

1. Poème cité par Tigernach, mort en 1088, dans ses *Annales*, éd. Whitley Stokes, dans *Rev. Celtique*, XVII, p. 132, *sub anno* 531. Répété *Chronicon Scotorum*, même année : « Muircertach mac Erca (fut) plongé dans un tonneau de vin, et brûlé et blessé la nuit de Samhain sur la hauteur de Cletech, ainsi que le dit saint Cairnech : — J'ai peur pour la femme, autour de laquelle s'agiteront les tempêtes nombreuses, pour l'homme qui sera brûlé et que le vin va noyer sur le coteau de Cletech...

Sín est la femme qui t'a tué, ô fils d'Erca, comme je le croie. Ses noms sont nombreux (Cf. plus loin, les noms de *Sin*). Elle mettra quelqu'un dans l'ignorance.

La femme dont le nom est *Sín* n'est pas aimée à cause du roi, que le feu brûlera, que le vin noiera dans la maison de Cletech. »

2. Cf. *Chronicon Scotorum l. c.*, (à la suite du poème) : « *Sín* dit en énumérant ses noms : — Soupir, Tempête, Vent-Apre, Gémissement-d'Hiver, Lamentation ».

Tout le monde à Cletech croit que Sín est une fée, une *bandéa*, car le roi l'a rencontrée assise sur le tumulus hanté de Brugh na Boinne, et parce qu'elle lui a déclaré « connaître les lieux secrets », c'est-à-dire les *sídh*. Le récit explique qu'elle était seulement une magicienne très puissante, mais le fait est qu'il s'agit d'une *bandéa*, comme l'indique l'interdiction de prononcer son nom, interdiction qui est un lieu commun des contes de fées.

Dès le banquet qui suit son arrivée, Sín pratique une série d'enchantements. Elle suscite d'abord deux armées de fantômes qui s'entre-tuent sous les yeux des convives. Puis elle prépare pour ceux-ci un festin magique avec des fougères et de l'eau du fleuve qu'elle a changé, les unes en porcs et l'autre en vin. Ces porcs renaîtront dès qu'ils seront mangés et ce vin ne tarira jamais dans les vases.

Mais le lendemain tous les convives sont pris d'une faiblesse extrême. Le roi sent que sa mort approche.

Cependant Sín poursuit ses enchantements. Deux armées nouvelles apparaissent devant Cletech, l'une composée d'hommes bleus, l'autre d'hommes sans têtes. Elles provoquent le roi qui sort et fait un grand carnage de ces fantômes. Sín le nomme leur roi. Puis une nouvelle troupe barre la route à Muircertach, qui tombe dessus à grands coups d'épée et continue le massacre jusqu'au moment où l'enchantement est dissipé par saint Cairnech. Le roi s'aperçoit alors qu'il était en train de sabrer des pierres.

Mais à Cletech, dont l'entrée a été interdite au saint moine, le charme reprend. On arrive ainsi au septième jour des enchantements de Sín. C'est la veille du mercredi après Samhain.

Les convives du roi sont ivres et ils dorment après le festin magique. Soudain un grand vent que Sín a suscité vient gémir autour de la forteresse. « Voilà — dit le roi —

le soupir (*osnad*) d'une nuit d'hiver (*gem-adaig*). » Et quand une tourmente de neige succède au vent, il dit que la tempête (*sín*) est âpre. Muircertach a ainsi prononcé trois fois le nom de sa maîtresse.

Aussi la mort le guette. Lui et ses guerriers sont aussi faibles qu'une femme en couches. Il a des rêves affreux, dans lesquels il se voit tantôt périr dans l'incendie de sa forteresse assiégée, tantôt enlever par un griffon qui le dépose dans son nid, lequel brûle avec le roi et le monstre. Or ces rêves sont les signes précurseurs d'une mort prochaine, ainsi que l'explique au roi son druide.

Enfin le roi finit par s'endormir profondément. Alors Sín se lève, elle prend tous les javelots qu'elle trouve dans la maison royale, et elle les dispose en dehors de la forteresse la pointe tournée vers celle-ci. Puis elle met le feu à la maison dans laquelle dort le roi.

Aussitôt une armée surgit devant Cletech. Ses cris réveillent Muircertach qui n'a plus d'armes pour se défendre. Il sort, voit les assaillants escalader les remparts, fuit dans sa maison et, comme celle-ci brûle, il cherche un refuge suprême en se plongeant dans un tonneau de vin où il meurt noyé. Le feu lui tombe sur la tête et brûle de son corps cinq pieds de long.

II. *Légende de Flann*. — Voilà pour Samhain. Beltaine est l'anniversaire d'une tragédie toute pareille.

Une légende rapporte qu'à cette date le roi Diarmaid mac Cerbhaill assiégea un certain Flann, fils de Dima, qui habitait dans la plaine d'Uisnech. La maison de Flann fut incendiée. Celui-ci chercha à se sauver en se plongeant dans une baignoire, mais il s'y noya et son corps brûla avec la maison[1].

1. *Death of King Dermot*, *l. c*, p. 77 s. — Diarmaid mac Cerbhaill

III. *La mort de Muircertach et de Flann sont sacrificielles.* — Ces deux légendes sont-elles simplement des histoires tragiques quelconques ?

On verra que non. La mort de leurs deux héros est une mort rituelle.

Les incidents qui précèdent celle de Muircertach sont les incidents d'une fête qui est celle de Samhain. L'histoire du roi brûlé est un mythe qui correspond à cette fête.

On nous y parle d'abord de banquets qui sont des banquets de fête et qui se composent d'aliments identiques à ceux du festin des dieux.

On y voit apparaître des esprits en foules. En effet, les « hommes bleus », les « hommes sans têtes » de la légende sont des esprits magiques. Ils sont une « armée de sorcellerie »[1].

Le roi et ses convives sont dans un état particulier, une faiblesse extrême, qui est un état caractéristique des jours de fêtes[2]. Ainsi un récit, la *Neuvaine des Ulates*, nous apprend qu'à Samhain les guerriers d'Ulster sont aussi faibles que des femmes en couches[3]. Le jour de Samhain

est, comme Muircertach, un roi historique du VIe siècle, qui devint héros épique. Cinaed húa Artacain le mentionne dans son poème sur la mort des héros, strophe 32, *loc. cit.*, p. 312. — Il devint même le personnage central de tout un cycle de légendes épiques.

1. *Loc. cit.*, p. 422, § 40 : *gair na slúag siabra ocus ndráidechta imon tech*, « le cri de l'armée de sorcellerie et de magie autour de la maison ».

2. *Loc. cit.* p. 418, § 33 : *O thairnic in fledugad immorro ro laigset na sloig iarsin ocus ni raibi nert mna seola a nduine dib*, « quand le banquet fut fini, la troupe se coucha et dans aucun d'eux il n'y avait la force d'une femme en couches. » Cf. *ibid.*, § 34 (aussi les vers, p. 420) et § 36, p. 420 s.

3. Deux versions de cette légende ont été publiées par M. Windisch dans *Verhandl. der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, hist. philol. Klasse*, Leipzig, 1884. — Traduction française d'après les deux versions, combinées de manière à n'en faire qu'une seule, par d'Arbois de Jubainville, dans *Rev. Celtique*, VII, p. 227 ss. et *Épopée Celtique*. — Cf. *Dinnsenchas* de Rennes, éd. Whitley Stokes, dans *Rev. Celtique*, XV, p. 45 (Armagh).

des fées enchantent le grand héros du cycle d'Ulster, Cúchulainn, qui reste sans forces, presque sans vie, jusqu'à la fête de Samhain suivante[1].

Enfin le roi s'unit à une déesse. Or, le mariage divin est parmi les événements des fêtes de tous pays un des plus communs. Les *Mariages de Mai* en sont un exemple connu entre tous[2].

Ainsi les événements qui précèdent et qui préparent en quelque sorte, la mort de Muircertach sont les incidents d'un mythe festival, et la mort même du roi est le mythe d'un sacrifice de Samhain. Le druide qui explique le songe du roi lui dit : « Is i long i rabadais... .i. long in flaithiusa... ocus is in long do bádud, *tusa do taircsin,* ocus do saegal do thoidecht ». — C'est le vaisseau dans lequel tu as été... c'est-à-dire le vaisseau de la royauté... et ceci est le vaisseau qui fait naufrage et *toi tu dois être l'offrande* (?), et ta vie prendra fin.

1. C'est le sujet même du récit *Serglige Conculaind*, éd. citée. La période d'un an, de Samhain à Samhain, pendant laquelle Cúchulainn est malade, équivaut aux neuf jours de la maladie des Ulates, neuf jours qui s'allongent jusqu'aux trois mois d'une saison dans la *Táin Bó Cúalnge loc. cit.*, à propos d'Imbulc). Elle équivaut en général à toute période fermée qui commence à la même fête et aussi à la durée de la fête elle-même. En effet, en Irlande, comme ailleurs, un cycle fermé de temps équivaut à l'éternité et par conséquent à tout autre cycle. Cf. par exemple l'histoire de la *Conquête du Sidh :* Le dieu Dagda permet à son fils Aengus de s'installer dans son palais souterrain pour un jour et une nuit. Aengus en profite pour y rester toujours, puisque le jour et la nuit renferment en eux l'éternité. (Résumé de la légende chez d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythol.*, p. 270 ss). — Même thème dans l'histoire du *Tribut* du Leinster, telle que la relatent les annales : O'Grady. *Fragmentary Annals*, dans *Silva Gadelica*, II, p. 422-423, aux années 675-695 : Adamnan avait permis au roi Finnachta de remettre son tribut d'un jour et d'une nuit. On ne le paye plus jamais depuis, sous prétexte qu'il a été remis pour l'éternité. — Sur l'équivalence des périodes fermées, cf. H. Hubert, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie. Rapport de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1905.

2. J.-G. Frazer, *Lectures on the early history of Kingship*, Londres, 1905, p. 154 ss. et *Lecture* VI : Mannhardt, *op. cit.*, I, p. 422 ss., p. 437 ss. ; p. 444 et *passim*.

Il en est de même de la mort de Flann, dont la légende n'est évidemment qu'une réplique de celle de Muircertach. Seulement le sacrifice est ici un sacrifice de Beltaine.

IV. *Le rite qui correspond aux mythes de Muircertach et de Flann est le feu de fête. Équivalence des diverses formes du sacrifice.* — Or le seul rite de Beltaine et de Samhain qui corresponde à ces deux mythes est le rite du feu.

On n'a, il est vrai, aucune preuve, qu'on y brûlât un homme. Mais Keating, un historien du XVII[e] siècle qui a eu à sa disposition des documents perdus depuis, affirme qu'on y brûlait des offrandes [1].

D'autre part une histoire, la *Cour faite à Becuma* [2], nous permet d'établir avec certitude l'équivalence des diverses formes du sacrifice et un sacrifice dans le feu sacré.

Becuma était une *bandéa* qui avait été condamnée par les dieux à mourir sur le bûcher pour adultère [3]. On lui fit toutefois grâce de la mort et la sentence fut changée en sentence d'exil. Elle quitta le pays des dieux. Arrivée en Irlande Becuma devint la femme du roi.

Mais dès qu'elle fut reine, des fléaux de toute sorte rava-

1. Éd. Dinneen, vol. cité, p. 246.

2. Chez Sullivan, volume d'introduction à O'Curry, *Manners and Customs*, p. 333.

3. La condamnation d'une femme au bûcher pour crime d'adultère ou d'inconduite est un lieu commun des contes et légendes irlandaises. Exemples dans *The Cause of the battle of Cnucha*, éd. W. Hennessy, dans *Rev. Celtique*, II, p. 91 : *The Greek Emperor's Daughter*, éd. St.-H. O'Grady, dans *Silva Gadelica*, I (vol. des textes), p. 414 ; légendes de saints dans *Kilkenny Archæol. Journal*, 1868, p. 333 ; chez Sullivan, *op. cit.*, p. 322 et note *ibid.*, p. 334 ; commentaire du *Lebar Brecc* au *Félire Oengusso*, dans l'éd. de 1880, p. 63, a, 7. — Dans tous ces récits la peine est commuée, ou bien n'est pas exécutée par suite d'un incident quelconque, et c'est ce qui fournit la matière de l'histoire. Mais si l'on en croit un passage du *Livre de Leinster*, le bûcher aurait été réellement la punition qui attendait les femmes adultères : « c'était autrefois la coutume de brûler toute femme qui avait commis la faute de luxure à l'encontre de ses obligations ». Cité par Hennessy, *loc. cit.*, p. 91, note. — Cf. César, *De bello Gallico*, l. VI.

gèrent le pays. Il n'y avait plus de récoltes ni de lait. Les druides consultés dirent que le crime de la reine était cause des malheurs et que pour conjurer ceux-ci il fallait sacrifier un fils de vierge et asperger de son sang la porte de Tara et la plaine voisine [1].

On trouva l'enfant, mais comme on allait le tuer, sa mère obtint qu'on lui substituât une vache. Le sacrifice de l'animal eut tout l'effet désiré.

Un sacrifice animal peut donc remplacer celui d'un homme fils d'une vierge, c'est-à-dire, on le verra plus loin, fils d'un dieu. Et à son tour ce sacrifice équivaut à la mort d'un dieu dans le feu [2].

D'autre part, l'objet du sacrifice de Becuma est identique à celui qui est assigné à la célébration des fêtes irlandaises. En effet, il ne s'agit pas seulement d'une expiation dans notre légende. Ce qu'on a en vue, c'est d'assurer les récoltes et l'abondance du lait. Or c'est précisément l'effet que, suivant les *Dinnsenchas*, les anciens Gôidels attendaient de leurs offrandes à Cromm Crúaich le jour de Samhain [3], et de même, la célébration de Lugnasad

1. Le thème de l'enfant fils de vierge qui doit être sacrifié est d'inspiration chrétienne. Cf. la légende qui raconte la fondation de Dinas Emris dans le Pays de Galles par le roi Gortigern. Les druides font rechercher le fils d'une vierge pour le tuer et asperger de son sang les fondements de la forteresse. On trouva l'enfant, mais quand il fut mis en présence des druides il les confondit en discutant avec eux et convainquit le roi de le relâcher. Cet enfant devrait se couvrir plus tard de gloire sous le nom de Merlin l'Enchanteur. (Nennius, *Historia Britonum*, éd. Mommsen, p. 182 s. — On reconnaîtra, croyons-nous, Jésus discutant avec les docteurs dans ce fils de vierge, destiné à être sacrifié et qui discute avec les savants du paganisme.

2. Sur ce système de substitution cf. H. Hubert et M. Mauss. *La nature et la fonction du sacrifice*, dans *Année sociologique*, II, p. 43 ss., et dans *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909.

3. *Dinnsenchas* métriques de Mag Slecht, *loc. cit.*, strophe 5 :

Blicht is ith	Lait et blé
úaid nochungitis for rith	Ils lui demandaient bien vite
dar cend trín a sotha sláin...	Au prix du tiers de leur postérité entière...

à Carman assurait au Leinster la prospérité matérielle pendant la période qui séparait deux assemblées successives [1].

La divinité même, en l'honneur de laquelle on célébrait cette dernière fête, ressemble en tous points à Becuma. C'était aussi une déesse venue un jour d'un pays d'outremer, et dont la présence en Irlande eut pour effet de tarir le lait des vaches et de faire brouir les blés. Les conjurations des Túatha Dé Danann, qui étaient alors les maîtres de l'Irlande, firent cesser l'influence maligne, mais en même temps causèrent la mort de la déesse. La fête a été instituée pour commémorer cet événement [2].

Ainsi le mythe de Becuma est bâti sur un thème commun de mythe festival irlandais, et le sacrifice de cette déesse équivaut à un sacrifice de fête.

1. *Dinnsenchas* métriques de Carman du *Livre de Ballymote* (*Aenach Carmain*), chez O'Curry. *Manners and Customs*, III, app. III, p. 528 : En célébrant la fête de Carman les hommes du Leinster s'assuraient « blé, et lait, et la liberté du joug de toute autre province irlandaise, et vaillants héros royaux, et prospérité dans chaque ménage, et abondance de chaque (sorte de) fruit, et bonne pêche ». S'ils négligeaient la célébration ils étaient sûrs de tomber en décrépitude et dans une vieillesse précoce, et d'avoir des rois trop jeunes. — Cf. O'Donovan, *Book of Rights*, p. LIII : *brón-trogain* (autre nom de Lugnasad) est dérivé dans un glossaire irlandais de *brón*= « faire sortir de » et *trogan*= « terre »; *brón=trogain* est donc la fête qui fait sortir les fruits de dessous terre. Cette étymologie est fausse : *Brón* signifie *chagrin, affliction*. Cf. *Revue Celtique* XI, p. 443 : *is an do-broni trogan fua torthib*, « it as then sorrows the earth under its fruit ». Quoi qu'il en soit, l'idée d'abondance était liée à la célébration de Lugnasad.

2. *Dinnsenchas* de Rennes, éd. Whitley Stokes, dans *Rev. Celtique*, XV, p. 311 s. (trad. p. 313 s.). Cf. *Dinnsenchas* du *Livre de Ballymote*, chez O'Curry, *loc. cit.*, p. 526 (trad. p. 527) : Une femme, Carman, vient d'Athènes en Irlande avec ses trois fils, Violent, Noir et Méchant, fils d'Anéantissement, fils de Ténèbres. Par leurs incantations ils ruinent les Túatha Dé Danann en faisant brouir les blés. Les Túatha Dé Danann leur opposent un poète, un faiseur d'incantation, un druide et une femme devin, qui grâce à leur science magique forcent les trois fils de Carman à quitter l'île en jurant « par les dieux qu'ils adoraient » de n'y plus revenir. Carman demeure comme otage et meurt bientôt de chagrin. Le lieu de sa sépulture porte son nom depuis, et on institua une *assemblée de lamentation* (*oenach nguba*) sur sa tombe.

L'idée d'une mort divine est également présente dans la célébration de Lugnasad.

On a vu quelle raison les *Dinnsenchas* donnent aux solennités célébrées à Carman. Suivant une autre légende, rapportée par le même texte, mais qui n'est pas un doublet de la première, un certain Sen Garman arriva un jour à Carman avec une jeune fille, Mesc, qu'il avait enlevée en Écosse. Mesc mourut de honte et Sen Garman fut tué par les frères de la jeune fille. C'est pour les pleurer qu'on aurait institué la fête[1].

De même la fête de Lugnasad à Tailtiu fut célébrée pour la première fois par le dieu Lug pour honorer la mort de sa mère adoptive, Tailtiu, fille de Magmór[2].

Le caractère religieux, et plus exactement, rituel de toutes ces morts ressort du récit de la *Neuvaine des Ulates*. On y voit la déesse Macha, qui était devenue la femme d'un homme d'Ulster, mourir après avoir gagné de vitesse les chevaux du roi aux courses de la fête d'Emain Macha. On l'avait forcée à courir, quoique enceinte de deux jumeaux qu'elle mit au monde en arrivant au but[3].

1. *Ibid.*, cf. chapitre suivant.

2. *Dinnsenchas* de Rennes, *loc. cit.*, n° 99 : « Tailtiu, fille de Magmór était la femme d'Eochu le Rude, fils de Dua le Sombre... elle était la mère adoptive de Lug, fils de Muet-Champion. Ce fut elle qui pria son mari de défricher pour elle la forêt de Cuan, de manière à ce qu'on pût tenir une assemblée autour de son tombeau. Et puis elle mourut aux calendes d'août et ses lamentations et ses jeux funéraires furent célébrés par Lugaidh. C'est pourquoi nous disons Lugnasad. » — Cf. aussi *Cath Maighe Tured*, éd. citée, § 55, et *Lebar na Gabala*, passage relatif à la bataille de Mag Tured, trad. H. d'Arbois de Jubainville dans *Épopée Celtique*, p. 400. — La plus ancienne version connue de la légende de Tailtiu, et qui est en même temps la plus développée, est conservée par un poème de Cuan húa Lochain, mort en 1024 (Gwynn, *Poems from the Dinnsenchas* dans *Todd Lecture Series*, VII). Sur Tailtiu, fille de Magmór, cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 136 ss.

3. *Loc. cit.*; cf. *Dinnsenchas* d'Armagh, ville voisine d'Emain, et où l'on célébrait une fête à Samhain : Macha, femme de Nemed, mourut tuée à Armagh et l'assemblée a été instituée en son honneur. Une autre

Or, les courses sont la cérémonie la plus importante de Lugnasad[1]. Elles ne sont pas un simple jeu sportif, mais un rite, puisqu'on les célèbre « autour » d'un tombeau, dans le but de commémorer un mort. Et parmi les courses de Carman, il en est une qui est réservée aux femmes, ce qui correspond au sexe des divinités dont on célèbre la mémoire[3].

La mort des déesses de Lugnasad est ainsi liée à la célébration des rites de la fête. Et leur mort est, nous n'en doutons pas, un sacrifice — un sacrifice du dieu qui ne diffère pas essentiellement des autres sacrifices de la fête.

La mort du dieu de la fête est le thème général de toutes les fêtes irlandaises. — Ainsi le thème de la mort des dieux, ou de personnages qui leur ressemblent et les remplacent, est commun aux mythes et aux légendes des grandes fêtes irlandaises. On verra qu'il est encore le fait des autres dates critiques.

Un récit équique, la *Bataille d'Allen* nous en fournit une preuve[4].

tradition reproduit la légende d'Emain, qu'elle situe seulement à Armagh. *Dinnsenchas* de Rennes dans *Rev. Celtique*, XV, p. 45 s.

1. Sur les courses de Tailtiu, cf. poème cité de Cuan húa Lochain. A Carman il y avait sept courses, une chaque jour : *Aenach Carmain*. strophes 21 ss. ; *Dinnsenchas* de Rennes, p. 312 (trad. p. 314). — Une assemblée de Lugnasad dont les courses étaient réputées était tenue sur le Curragh de Kildare. On la nommait *Oenach Colmain* ou *Oenach Life :* William Hennessy, *The Curragh of Kildare*, dans *Proceedings of the Roy. Irish Academy*, IX, p. 343.

2. Cuan húa Lochain, chez Gwynn, *Poems from the Dinnsenchas* (*Oenach Tailten*).

3. *Aenach Carmain*, strophe 44 : « La fête des femmes du Leinster dans l'après-midi. . Les femmes dont la gloire n'est pas petite au-dehors, leur course est la troisième course. » Strophe 45 : Avant la course les femmes doivent déposer leurs joyaux, dont la garde est confiée aux hommes de Leix. — A Tara il y avait une *Maison des femmes* sur la pelouse où se tenait l'assemblée : *Dinnsenchas* de Rennes, *Rev. Celtique*, XV, § 26.

4. *Cath Almaine, The Battle of Allen*, publiée par Whitley Stokes

Le fait se passe le quarantième jour après Samhain, la Saint-Finnian [1]. Le texte raconte les circonstances d'une défaite infligée par les troupes du Leinster à celles du roi suprême. Le principal héros est un poète, Donn-bó, qui fut tué dans la mêlée et qui ressuscita, après qu'on eut rapproché sa tête coupée de son tronc.

Cette histoire a plusieurs traits d'un mythe.

Les guerriers du roi suprême organisent un grand banquet la veille de la fête et ceux du Leinster font de même après la bataille [2].

Il y a tant d'esprits dehors, pendant la nuit, que perdonne ne se hasarde à sortir de la salle de festin par peur des mauvaises rencontres et de la tempête qui hurle au dehors [3].

En arrivant à Allen les guerriers du roi suprême arrachent le toit d'un ermite lépreux [4], de même que selon Posidonius, les prêtresses des Namnètes arrachaient dans leur fête annuelle le toit de leur temple [5].

De plus Donn-bó est en réalité un ancien dieu humanisé.

En effet, son nom signifie Brun-Taureau. Or un taureau, *bó*, qui est l'incarnation d'un dieu, est chanté dans la

dans *Revue Celtique*, XXIV, d'après *YBL* et le *Livre de Fermoy*, Ms. du xve siècle. Une autre version, d'après un Ms. de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, a été publiée par O'Donovan.

1. *Cath Almaine*, § 8, p. 50 ; pour la date de la Saint-Finnian cf. *Félire Oengusso, Index*.

2. §§ 7, 8 et 18.

3. § 8 et § 18. La tempête souffle « *parce que* c'est la saint Finnian en hiver ». Lors du festin qui suit la bataille, le roi du Leinster est obligé de promettre « un char de la valeur de quatre *cumal* (= quatre femmes esclaves) et mon cheval et mon harnais de combat au guerrier qui ira sur le champ de bataille et qui nous en rapportera un gage ». — Cf. promesse pareille du roi Ailill à celui de ses guerriers qui aura le courage de sortir la nuit de Samhain et de nouer un fêtu au pied d'un pendu : *Echtra Nerai*, édit. Kuno Meyer, dans *Rev. Celtique*, X, p. 214 ss.

4. §§ 4-6.

5. Posidonius cité chez Strabon, IV, 4.

Taín Bó Cúalnge et son nom est précisément *Donn*, le *Brun*. Sa rivalité avec un autre taureau divin, *Finnbennach*, le *Blanc-Cornu*, est l'origine des batailles que raconte la grande épopée, et sa mort, à la suite d'une bataille contre son rival, clôt le récit.

Un dieu taureau a été aussi connu en Gaule. Il est représenté sur un bas-relief du Musée de Cluny [1]. H. d'Arbois de Jubainville a montré qu'il est identique au taureau divin de l'épopée irlandaise [2].

Nous croyons donc que la mort de Donn-bó est une mort divine et que l'histoire procède d'un sacrifice.

Le fait est que des sacrifices de taureaux ont été réellement célébrés en Irlande. On les nommait *Tarbfes*, Fête du Taureau [3]. Bien que les textes leur assignent un but particulier, qu'ils les décrivent notamment comme une forme plus solennelle du sacrifice divinatoire dans laquelle la victime ordinaire, un porc ou un chien [4], était rem-

1. Le bas relief représente un taureau, paré d'une draperie qui tombe de son dos, comme une écharpe. Sur son dos sont trois grues. Au-dessus du bas-relief se lit : *Tarvos Trigaranus*.

2. *Revue Celtique*, XVIII, p. 253-266. Cf. du même., *Les Druides et les dieux celtiques à formes d'animaux*, Paris, 1906, p. 153-155.

3. *Serglige Conculaind*, éd. Windisch, p. 213, § 23 : (nous citons d'après la trad. de H. d'Arbois de Jubainville, *Épopée Celtique*, p. 187 s.) » : « Dans cette assemblée (à Tara) ils célébrèrent la Fête du Taureau, pour savoir par elle à qui donner la royauté. Voici comment se célébrait la Fête du Taureau. On tuait un taureau blanc ; un homme mangeait de la chair et prenait du bouillon de ce taureau en quantité suffisante pour se rassasier. Bien repu, il s'endormait. Quatre druides chantaient sur lui une parole de vérité et il voyait en songe la manière d'être de celui qui devait être élevé à la royauté. »

4. Cf. la description du procédé de divination dit *imbas forosnai* dans *Sanas Cormaic*, édition Kuno Meyer, p. 64, N° 756, au mot *Imbass :* « le devin mâche un morceau de la chair soit d'un cochon rouge, soit d'un chien, soit d'un chat ; il met ce morceau sur une dalle derrière la porte, chante dessus des paroles magiques et l'offre aux idoles. Ses idoles lui sont apportées (c'est-à-dire que ses dieux viennent le visiter) mais le lendemain il ne les trouve pas. Il chante sur ses deux mains des incantations et ses idoles lui sont rapportées à moins qu'on ne trouble son sommeil. Il met ses deux mains sur ses deux joues. Il s'endort. Les gens attendent et observent et aucun d'eux ne

placée par un taureau blanc, il ne peut y avoir aucun doute, après ce qu'on a vu de Donn-bó, que la victime du *Tarbfes* ne soit identique au dieu-taureau du mythe festival. C'est d'ailleurs à une fête, à Samhain, que le Tarbfes est célébré [1].

La mort du dieu de la fête est suivie d'une renaissance. — Nous pouvons dire en règle générale que toute fête en Irlande a pour thème la mort d'un dieu et nous avons quelques raisons de dire : le sacrifice d'un dieu.

Mais l'enchaînement des représentations issues du sacrifice ne s'arrête pas là. On vient de voir, en effet, que Donn-bó ressuscite [2].

doit le troubler ni le réveiller jusqu'à ce qu'il ait eut une révélation complète des choses dont il s'agit. C'est le *imbas forosnai* ». Ce rituel rappelle d'une façon frappante celui du *Tarb-fes*. — Sur l'*imbas forosnai*, cf. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 135 ; H. d'Arbois de Jubainville. *Introduction à l'étude de la Littérature Celtique* (*Cours de Littérature Celtique*, I), Paris, 1883, p. 151 ss., pp. 247 ss. et 252 ss.

1. Ceci ressort : 1° de ce que l'assemblée, pendant laquelle on célèbre le Tarbfes, a lieu à Tara et que c'est une assemblée pan-gôidélique ; 2° de ce que l'histoire *Serglige Conculaind*, où il en est question, est entièrement une légende de Samhain.

2. Le thème du décapité qui ressuscite, lorsqu'on remet sa tête sur son tronc est, on le sait, un des plus répandu dans les contes de tous pays. Rabelais entre autres l'a utilisé dans son *Pantagruel*, livre II, chap. xxx. En Irlande un géant emporte sa tête coupée et revient le lendemain avec sa tête sur ses épaules. (*The Edinburgh Version of the Cennach inc Rúanado*, éd. Kuno Meyer dans *Revue Celtique*, XIV, p. 454 ss., trad. p. 459 ss. et éd. Windisch, dans *Irische Texte*, I, p. 301 ss.). — Dans une version plus ancienne de cette légende, qui forme le dernier épisode du morceau épique *Fled Bricrend. Festin de Bricriu*, et dont seul le commencement a été conservé, il s'agit non d'un géant, mais d'un esprit qui habite un lac. « Ils (les guerriers) virent venir à eux un *rustaud* grand et laid. Il leur sembla que parmi les Ulates, il n'y avait pas un guerrier qui atteignît moitié de sa taille. Le rustaud avait l'air effrayant et hideux. Ses vêtements étaient une vieille peau et un manteau gris foncé. Il portait des branches d'arbres énormes... Deux yeux avides et jaunes, aussi grands que des chaudrons, semblaient lui sortir de la tête. » (*Fled Bricrend*, éd. Windisch, dans *Irische Texte*, I, §§ 91-94. Cf. *Ibid.*, § 87, où le même rustaud est une *ombre* qui sort de la mer de l'Ouest. Nous avons cité dans la traduction de H. d'Arbois de Jubainville, *Épopée celtique*, p. 143 s.). — Ce portrait le fait si bien ressembler à Dagda, l'un des

Macha meurt en mettant au monde deux jumeaux. La mort de Tailtiu est suivie par l'avènement et l'apothéose d'un jeune dieu qui est uni à la déesse morte par les liens d'une parenté, aussi proche tout au moins, selon les idées irlandaises, que la parenté de mère à enfant[1]. En effet, Taillitiu est la mère adoptive de Lug. Or Lugnasad est la fête de Lug. Le nom même de la solennité l'indique[2] et le dieu passe pour avoir été le premier à célébrer les jeux de Taillten[3].

Une naissance qui suit une mort équivaut universellement à une réincarnation ou à une résurrection. Il en est

principaux dieux des Túatha Dé Danann et leur roi, que nous n'hésitons pas à voir un seul et même personnage dans l'ombre géante et le dieu. Cf. (*Cath Maighe Tured*, édit. Whitley Stokes, § 93. La taille de Dadga est partout décrite comme gigantesque et son allure est celle d'un rustaud (cf. *ibid.*, § 26 et § 90). — Mais aucun des récits où l'on voit le géant, respectivement un avatar de Dagda, décapité ne contient d'indications qui permettent de le considérer comme acteur d'une fête. — Il en est de même de Concrithir, un héros qui avait reçu des fées le don de revivre le lendemain du jour où on l'avait tué : *Cath Finntraga*, édit. Kuno Meyer, dans *Anecdota Oxoniensia, vol. cité*, p. 13 ss.

1. Cf. chap. VI.

2. Le nom de Lug forme la première partie du mot *Lug-nasad*. Cf. composés analogues : gaulois *Lugu-dunum*, breton insulaire *Lugu-uallum*, irlandais *Lug-mag*, cités chez d'Arbois de Jubainville, *Cycle mythologique*, p. 305. — La seconde partie de *Lug-nasad* a été de tous temps interprétée comme signifiant *jeux*. Cf. *Sanas Cormaic*, Kuno Meyer, p. 66, n° 796 au mot *Lugnasad*; Joyce, *op. cit.*, II, p. 389. — Mais M. Rhŷs propose de traduire *Lug-nasad* par *Mariage de Lug*, et cette interprétation est adoptée par Alfred Nutt dans *Voyage of Bran*, II, p. 186 : la représentation de la fête aurait été le mariage de Lug = force stimulante de production, le principal dieu des Tuatha Dé Danann, que Nutt considère comme des génies producteurs de la vie avec la Terre. Il y a lieu de formuler une réserve au sujet de cette hypothèse. A notre connaissance aucune légende de Lugnasad ne parle de mariage comme d'un fait qui se serait passé pendant la fête et qui ferait partie d'un enchaînement de faits mythiques connexes des rites de la fête. Mais d'autre part les mariages annuels étaient une spécialité de la fête de Taillten. Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Assemblées*, p. 17 : Joyce, *op. cit.*, II, p. 439. Keating, éd. Dinneen, vol. cité, p. 248.

3. Cf. plus haut : mythe de Tailtiu. — Lug avait, dit-on, introduit en Irlande les jeux qu'on célébrait aux fêtes, les courses de chevaux et de chars, la cravache qui activait l'allure des chevaux, le jeu *fidchell* qui était une sorte de jeu de dames ou d'échecs. H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 138 s.

de même en Irlande, ainsi qu'il ressort d'un récit qui appartient au cycle du roi Diarmaid mac Cerbhaill [1].

C'est l'histoire d'un parjure puni. Un homme que sa femme accuse d'adultère, prête serment de son innocence. Saint Ciaran, qui est présent, touche de sa main le cou de l'accusé. Aussitôt un ulcère se forme à l'endroit même et la tête du parjure roule à terre. Mais le décapité ne meurt pas immédiatement. Car il n'a pas de successeur. On lui amène d'abord une femme qui devient grosse de ses œuvres et lui donne un fils. L'enfant naît, le père meurt.

Notons que c'est à Tailtiu, pendant que se tient l'assemblée de Lugnasad et devant le roi qui précisément préside aux jeux, que le parjure a été commis. Voilà encore une légende qui procède de la fête elle-même. La renaissance du dieu sous ses diverses formes est un élément constant des représentations que comportent les fêtes en Irlande.

Les génies des fêtes sont identiques aux génies des invasions. — Quelle place faut-il donc assigner aux acteurs des mythes en question dans l'ensemble de la mythologie irlandaise ?

En ce qui concerne certains d'entre eux, les mythes sont explicites : il s'agit d'envahisseurs mythiques. Tel est, par exemple, le cas de Lug qui est un des grands dieux des Túatha Dé Danann et leur chef dans la bataille de Mag Tured. De même, Tailtiu est la femme d'un roi Fir-Bolg et son père, Magmór, est, comme l'a fait remarquer d'Arbois de Jubainville, un symbole personnel du pays des dieux [2]. En effet, *mag mór* signifie *grande plaine*.

1. *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 453. — Le saint Ciaran de cette légende est saint Ciaran de Clonmacnois, qu'il faut distinguer de son homonyme de Saighir.

2. *Cycle Mythologique*, p. 137. — Cf. aussi la *Neuvaine des Ulates*.

Quant aux autres acteurs des mythes de fêtes, remarquons d'abord qu'ils viennent du même pays que les envahisseurs. Ainsi Carman arrive d'Athènes, c'est-à-dire de la contrée même où s'étaient établis les Fir-Bolg avant d'émigrer en Irlande [1]. Et dans la légende de Becuma qui n'est, on l'a vu, qu'une variante de celle de Carman, le pays d'origine de la déesse est explicitement désigné comme la contrée d'outre-mer où résident les dieux, De plus, c'est aux Túatha Dé Danann que Carman a affaire après sa venue en Irlande. Son mythe se rattache donc aux histoires d'invasions.

Dans d'autres légendes, comme celle de Muircertach, on voit apparaître des armées entières de fantômes. Mais que sont ces esprits belliqueux, sinon les génies mêmes que nous connaissons par le *Lebar na Gabala?* Ils ont l'aspect monstrueux des Fomoraig. Et, ce qui est tout à fait caractéristique, ils ont comme eux des *têtes de chèvres* [2].

loc. cit., Macha est petite fille de l'Océan, *Lir*, qui est de son côté le père d'un des principaux dieux des Túatha Dé Danann, Manannan mac Lir. D'autre part, la Macha des mythes d'Emain Macha et d'Armagh paraît être identique à une déesse du même nom, doublet de Bodb (la Corneille) et de Morrigu, déesses des batailles et des champs de carnage. La Morrigu apparaît dans *Cath Maighe Tured*, mais on ne peut affirmer avec sûreté qu'elle y appartienne à l'une ou à l'autre des deux tribus divines en présence. Elle chante sur les champs de bataille et, ce faisant, elle remplit seulement le rôle qu'elle a dans tout combat, quel qu'il soit.

1. *Cycle Mythologique*, p. 134 s.

2. *The Death of Muircertach mac Erca*, § 21. *loc. cit.*, p. 410 : *Dorigne Sin immorro annsin firu gorma dona clochaib ocus fir eli co cennaib gabur*, — « Sín fit alors des hommes bleus avec des pierres et d'autres hommes à têtes de chèvres. » *Ibid.*, § 23, p. 412 : « fir gorma isind-ara cath ocus fir cen cind isin cath ele » = « hommes bleus dans une des troupes et hommes sans tête dans l'autre troupe. » — Cf. *Lebor na hUidhre*, p. 2 col. 1 et 2, cité chez d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 92 : « Cham fut le premier homme que, depuis le déluge, une malédiction a frappé. C'est de lui que sont nés les nains, les Fomoré, *les gens à tête de chèvre* et tous les êtres difformes qui existent parmi les hommes. » *Lebar na Gabala*, version du *Livre de Leinster*, p. 5 col. 1 lignes 22, 23 cité *ibid.*, p. 95, note 3 : *Fir conoenlamaib ocus conoenchossaib*, — « hommes à une seule main et à un

D'ailleurs, dans une légende qui appartient au cycle d'Ulster, la *Cour faite à Ferb*, les acteurs d'un drame analogue à celui de Muircertach sont formellement appelés *Fomoraig* [1]. Alliés du roi épique Conchobar, une tribu de Fomoré attaque une maison dans laquelle un jeune couple célèbre ses noces et il le massacre.

Muircertach lui-même, bien que simple mortel, est assimilé à un chef des génies. En effet, Sín l'a nommé roi des *hommes bleus* et des *hommes sans têtes* qui se livrent bataille la nuit de Samhain [2]. En définitive, l'histoire de Muircertach mourant dans sa forteresse prise d'assaut paraît être une variante du mythe de Conann, roi des Fomoraig, qui meurt dans sa tour défendue par des fantômes.

D'autre part, les événements des mythes d'invasions qui se passent aux fêtes sont des batailles et des épidémies. Or, ce ne sont que batailles, carnages et prises de forteresses que les légendes racontent aux mêmes fêtes. Quant aux épidémies elles ont pour pendant des morts collectives dans les mythes des fêtes. Ainsi tous les adorateurs de Cromm Crúaich sont morts à Samhain autour de leur roi Tigernmas [3]. L'équivalence de ce désastre et des épidémies du *Lebar na Gabala* est d'autant plus manifeste que le génie de la peste qui ravagea l'Irlande au VIe siècle s'ap-

seul pied... » Le chef de ces gens est *Cichol Gricenchos. Cen-chos* signifie « sans pieds ». *Ibid.*, p. 32.

1. *Tochmarc Ferbe*, éd. Windisch, dans *Irische Texte* III, p. 472, trad. p. 473 et p. 478, trad. p. 479. Tous les Fomoraig sont tués : p. 486, trad. p. 487.

2. *Loc. cit.*, § 24, p. 412 : *Tanic sin iarsin chucu, ocus dobeir rig forro do Muircertach.* — « Alors Sín vint à eux (aux fantômes que le roi était en train de massacrer) et elle donna à Muircertach la royauté sur eux ». — Ajoutons que Muircertach a, comme Lug, tué son grand-père maternel, Loarn, père d'Erca, roi d'Écosse : *ibid.*, § 27 (deuxième quatrain) p. 414.

3. *Dinnsenchas* métriques de Mag Slecht, éd. Kuno Meyer, *loc. cit.*, strophes 7 à 10.

pelle *Cromm Conaill*[1]. C'est évidemment un doublet de Cromm Crúaich.

Il y a donc une parfaite ressemblance, qui va jusqu'à l'identité, entre les envahisseurs mythiques et les acteurs du drame festival. Ils font partie des mêmes tribus divines, ils se comportent de la même manière et la fin tragique des uns et des autres est identique.

Les esprits qui circulent les jours de fête sont aussi identiques aux envahisseurs mythiques. — Il en est de même de tous les esprits qui circulent aux dates des fêtes.

Ce sont les moments où ils sont le plus actifs. Leurs demeures souterraines, les *sídh*, s'ouvrent la nuit de Samhain et ils s'en échappent en foules. Le charme qui les protège des regards, le *féth fíada*[2], est rompu[3] et on peut

1. O'Curry, *Mss. Materials*, p. 631 s. — Un district du Munster est menacé par la peste *Cromm Conaill*. Le peuple terrifié s'assemble autour de saint Créiche qui prie et agite sa sonnette du côté d'où doit venir le fléau. Alors on voit la foudre frapper Cromm Conaill et le réduire en cendres.

2. *Nir léir dóibsium sinde leisin fia fiad ro bói umaind, ocus ba leir duinde iatsom* — « nous étions invisibles pour eux grâce au *fia fiad* qui était autour de nous, et eux étaient visibles pour nous ». *Acallamh na Senorach*, éd. Whitley Stokes dans *Irische Texte* IV, l. 5238, — ...*uair dá ttaisbentar in féth fiadha aoinfeacht do nech do macaibh Miledh, nocha bia gabail re diamair no re draideacht ic nech do Tuathaib De Danann* = « car si le *féth fiadha* est montré (c'est-à-dire, si son secret est connu) une seule fois à quelqu'un d'entre le fils de Mile (les hommes), pas un seul des Túatha Dé Danann n'aurait plus le pouvoir de conserver son mystère ni son druidisme (sa puissance magique) » *Táin Bó Cúalnge*, l, 3845 ss. — Une fée donne au héros Duncan O'Hartigan un manteau qui le rend invisible et qui s'appelle *feadh fia*, *Transactions of the Ossianic Society*, II, 101. — Sur le *féth fiada* et exemples, cf. James Henthorn Todd, *Descriptive Catalogue of the Book of Fermoy* dans *Proceedings of the Roy. Ir. Acad.*, *Irish Mss Series*, p. 46 et dans p. 48; *Tripartite Life* I p. 47; *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 228; H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle mythologique*, p. 277 s., p. 280 (fée qui dépouille son *féth fiada* avec ses vêtements et devient visible aux hommes). cf. textes réunis par O'Curry dans *Atlantis*, III, p. 386.

3. Cf. *Boyish Exploits of Finn*, citée chez Joyce, *op. cit.*, I, p. 265 : « On one Samain Night Finn was near two *shees* (— *sidh*, demeure souterraine des génies) ; and he saw both of them open, after the

les voir tantôt sous l'aspect d'oiseaux noirs qui sortent du *sídh* de Cruachan[1], tantôt sous forme d'oiseaux blancs volant deux par deux, chaque paire unie par une chaîne de métal précieux, ou bien encore sous forme de cerfs[2].

Or, nous savons par le mythe des invasions que les Túatha Dé Danann se sont réfugiés dans les *sídh* après leur défaite, et nulle part on ne distingue une autre catégorie de génies parmi la population de ces demeures divines[3].

D'autre part on a deux légendes dans lesquelles les *fir-sídhe*, les hommes des *sídh*, subissent les mêmes vicissitudes que les dieux des invasions. Les *Dinnsenchas* racontent qu'à Moenmagh en Connaught, deux troupeaux de cerfs enchantés se sont livré jadis une bataille acharnée,

Fe-fiada had been taken off them : and he saw a great fire in each of the *duns* (*dun* = forteresse), and heard persons talking in them. Cf. aussi le texte publié par O'Curry, *Lectures on Mss. Materials*, Dublin, 1861, p. 305.

1. *Le Tribut* (*The Boroma*), éd. Whitley Stokes dans *Rev. Celtique*, XIII, p. 449 ; éd. Standish H. O'Grady dans *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 353.

2. Ce sont les deux aspects, pour ainsi dire classiques, des génies. Par exemple : le jour de Samhain dans la Plaine de Muirthemne, deux oiseaux liés par une chaîne d'or rouge s'abattant sur un lac. Ils chantent une musique douce. Ce sont deux fées (*Serglige Conculaind*, §§ 7-8 et § 13). Dechtire, sœur de Conchobar s'enfuit un jour avec cinquante jeunes filles. Elle devient l'épouse du dieu Lug et revient dans la plaine d'Emain avec ses compagnes sous la forme d'oiseaux. (*Compert Conculaind* éd. Windisch, *Irische Texte*, I p. 136, p. 143 ss.) — Dans le recueil de légendes et de contes intitulé *Colloques des Anciens*, *Accallamh na Senórach*, on voit continuellement les esprits apparaître sous forme de cerfs. Par exemple Caoilte, un compagnon de Finn, suit un jour un cerf. Celui-ci arrive à un tumulus, met sa tête sous terre et disparaît dans le *sidh*. (*Silva Gadelica*, p. 222.) Cf. aussi *Táin Bó Cúalnge*, ll. 1450 ss.

3. La retraite des Túatha Dé Danann dans les *sidh* est racontée dans la *Conquête du Sidh*, *De gabail int sida*, une histoire conservée dans le *Livre de Leinster*, p. 245, col. 2, ll. 41 ss. Elle n'a pas été publiée jusqu'ici à notre connaissance. Elle est résumée dans le *Cycle Mythologique* de H. d'Arbois de Jubainville, p. 268 ss. Sur l'identité des *fir-sidhe* avec les Tuatha Dé Danann, cf. Alfred Nutt, *The Voyage of Bran*, *passim*.

et que les tumulus dont est semée la plaine renferment leurs ossements[1]. Le second récit, *Echtra Nerai*, nous apprend qu'une nuit de Samhain le roi de Connaught Ailill attaqua le *sídh* voisin de Cruachan, sa résidence, massacra les génies et pilla leur château[2]. On voit que cette légende est brodée sur le même thème que l'histoire de Conann.

Le thème de la mort divine est le thème fondamental de la mythologie irlandaise. — Ainsi les génies des invasions ou des êtres qui leur sont identiques sont les acteurs spirituels du drame mythique qui se joue aux fêtes.

Il en ressort qu'il y a une correspondance entre les épisodes de leur vie mythique et les actes de la fête, de même que ceux-ci correspondent aux incidents des mythes mêmes des fêtes.

En effet, c'est encore le sacrifice festival qui explique l'alternance des triomphes et des défaites dans la vie des envahisseurs mythiques. Le thème général de leurs mythes, qui est le retour continuel de génies colonisateurs qui viennent remplacer à certaines dates leurs parents morts ou bien exterminés par eux, se ramène à la représentation de la mort périodique du dieu de la fête, mort qui est immédiatement suivie d'une résurrection.

On a vu d'autre part que la même représentation est au fond des mythes de fêtes. Elle est la clef de voûte de toute la mythologie irlandaise.

1. *Dinnsenchas* de Rennes. *Rev. Celtique*, XVI, p. 274.

2. Publiée et traduite par M. Kuno Meyer dans *Revue Celtique*, X, p. 214 ss. Cf *Cath Maighe Mucramha* dans *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 348 : le roi de Munster Ailill Ollomh s'arrête sur la colline hantée de Cnoc Aine la veille de Samhain. Il s'endort « au bruit des quadrupèdes » c'est-à-dire des *fir-sidhe* sous forme animale. Les génies sortent du *sidh*. Les compagnons du roi les attaquent. Ils en tuent le chef, et Ailill enlève la fée Aine, fille du roi du *sidh*.

Le même thème est développé par l'épopée. — Mais les vicissitudes de la vie divine, les défaites et la mort succédant aux victoires, rapprochent les dieux des hommes et des héros. Aussi le mythe se confond-il fréquemment en Irlande avec l'épopée.

Le récit du *Massacre de Mag Muirthemne* est un exemple topique de ce que nous avançons. Cette histoire est un chapitre de la *Táin Bó Cúalnge*[1].

Il s'agit d'un carnage terrible que Cúchulaínn fit de ses ennemis. Monté sur un « char à faux » et protégé par un charme qui le rend invisible, le héros traverse et fauche les rangs des armées coalisées contre l'Ulster.

A ce moment son aspect est monstrueux. Son corps s'est retourné dans sa peau, ses entrailles lui sortent par le gosier. Au-dessus de sa tête s'élève un jet de sang. Il paraît « grand comme un Fomorach[2] ». Enfin, un nuage noir chargé d'éclairs est au-dessus de sa tête, et il déverse une pluie empoisonnée.

Le jour suivant Cúchulainn redevient jeune et beau. Il tient à dissiper l'effroi inspiré par son aspect de la veille et il veut enchanter ses ennemis par la beauté de ses formes.

Cúchulainn est le plus grand héros du cycle d'Ulster. Il n'est point l'un de ces dieux dont nous parlions à l'ins-

1. Éd. Windisch, p. 363 ss., chap. XVII_3 : *Bresslech Maige Murthemne* (*Carpat serda*).

2. *Ibid.*, l. 3804 s : *go mba metithir ra Fomóir, na ra fer mara in milid morchalma*, « de sorte qu'était aussi grand qu'un Fomorach ou un homme de mer le guerrier très courageux ». — Ce passage n'est pas dans *Bresslech*. Mais Cúchulainn apparaît aussi grand au moment de sa *première grimace* (*cetriastrad*) qu'il fait dans le récit de *Bresslech*. Sur la taille des Fomoraig, cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythol.*, p. 93- p. 97 : ce sont les géants des contes populaires. Quant au *fer mara*, ce peut-être aussi un Fomorach ; on en a fait des pirates, *ibid.*, p. 91 ; Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, distinctio III, c. 3, éd. Dimock, dans les publ. des Masters of the Rolls. — L'*homme de la mer* gigantesque et terrible est un personnage classique des contes et romans celtiques. C'est le *Morholt d'Irlande* de Tristan et Yseult.

tant, qui serait humanisé, et ses faits et gestes appartiennent avant tout à l'épopée.

Et pourtant la légende que nous venons de résumer a bien les traits d'un mythe analogue aux précédents. Qu'est donc Cúchulainn fauchant ses ennemis, sinon la personnification d'une puissance analogue à l'épidémie qui extermine les dieux des invasions, ou bien à la tempête qui fauche les épis? Le thème de la légende est au fond le même que celui des mythes. C'est encore un massacre suivi d'un triomphe. N'oublions pas que Cúchulainn est le fils du dieu Lug, le principal acteur de la bataille de Mag Tured, et que, suivant une version de notre légende, Lug a combattu aux côtés de Cúchulainn le jour du massacre de Mag Muirthemne [1]. Il est impossible de tracer une ligne de démarcation nette entre la mythologie et l'épopée irlandaises. Ainsi s'explique le fait, que l'idée de fête qui domine dans l'une, joue un rôle aussi important dans l'autre.

La mythologie irlandaise est une représentation du cycle de l'année. Ses génies et ses dieux sont des génies de fêtes saisonnières et des génies de la nature. — On a vu que la mythologie irlandaise se ramène entièrement à un seul type général de mythe qui est précisément un mythe de fête. L'histoire des invasions dont les épisodes sont ordonnés suivant la succession des fêtes est une représentation mythique du cycle numérique de l'année. Ce cycle est divisé en saisons qui correspondent aux changements de la nature. Comme les dieux et les génies personnifient les points cardinaux de ces saisons, ils sont en même temps des génies de la nature [2].

1. *Issed alberat araile, ro fich Lug mac Eithlend la Coinculaind sesrig m-bresslige, Táin*, l. 2659 s.

2. Alfred Nutt, *Voyage of Bran*, dit que les fêtes irlandaises sont

Nous avons reconstitué le rituel général des fêtes à l'aide des mythes. C'est un procédé légitime, car les fêtes et leur rituel d'une part, correspondent normalement avec les mythes de l'autre. D'ailleurs les acteurs des mythes que nous venons d'analyser ne sont pas des personnages pris au hasard, mais ils ont une relation avec les rites des fêtes.

III

SAINT PATRICK ACTEUR DU DRAME FESTIVAL

Saint Patrick est mêlé aux incidents des fêtes irlandaises. — Le culte de saint Patrick a sa place dans la célébration des fêtes saisonnières en Irlande.

Il en est devenu le protecteur attitré. Ainsi l'assemblée de Macha en Ulster se tient en une plaine qu'il a parcourue et où Dieu lui est apparu[1]. C'est à lui que la fête de

agraires. Elles le sont assurément, mais en tant que l'activité agricole est, comme toute autre activité sociale, soumise au rythme des saisons. Le système même des saisons ne peut être expliqué uniquement par des considérations agraires. — Quant à la théorie de M. Squire, *Mythology of the British Islands*, suivant laquelle la mythologie irlandaise serait la représentation du cycle astronomique de l'année avec fêtes aux solstices et aux équinoxes, elle pèche par la base : les quatre grandes fêtes ne coïncident pas avec les dates des révolutions solaires.

1. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 238 : *In chros deiscertach ind Oenach Machai, isand* quatuor currus ad Patricium. *In chros tuascertach immorro, isoccai tarfaid Dia dosom indeilb bias fair* in die judicii. Et exiit in una die *cu Combur tri nUsque*. « près de la croix Sud dans Oenach Macha quatre chars furent amenés à Patrick. Près de la croix Nord, Dieu lui apparut sous l'aspect qu'Il aura le Jour du Jugement. Et il (Patrick) vint en un jour à Combur tri n-Usce » (lieu-dit en Leinster). L'*Oenach Macha* dont parle ce passage est le lieu de la fête d'Emain Macha ou bien d'Armagh (*Ard-Macha*), plutôt le dernier, vu la date de la *Tripartite :* Emain était abandonnée au temps de la christianisation et la fête s'était transportée à la localité voisine d'Armagh. — La mention des quatre chariots amenés à Patrick mérite d'être retenue. Peut-être y a-t-il là une réminiscence des courses de chars qui auraient eu lieu entre les deux *croix*, l'une marquant le point de départ, l'autre le but. Malheureusement les rensei-

Tailtiu doit de se passer dans une paix et une harmonie parfaites. Il a défendu d'y mettre à mort qui que ce soit et d'y immoler des animaux en sacrifice[1]. De même, la fête de Carman est placée sous sa protection. Un jour y est consacré au culte de Patrick, patron de l'Irlande entière, et au culte des patrons particuliers du Leinster[2].

Mais l'association de saint Patrick à la célébration de ces fêtes anciennes est bien plus intime. Il est directement mêlé par sa légende au système des fêtes et des mythes.

Quand l'apôtre arrive à Tara c'est le jour même d'une grande fête. Une assemblée pan-gôidélique y a lieu sous la présidence du roi suprême. Les druides y allument un feu sacré et la mort attend quiconque en aurait allumé un autre avant celui de la maison royale. Les chefs réunis passent leur temps en festins et beuveries[3]. Bien que la

gnements qu'on a sur les fêtes d'Armagh et d'Emain Macha sont trop peu explicites en ce qui concerne les courses. Sinon on aurait ici un exemple remarquable de substitution de Patrick à un dieu ou bien à un héros fondateur de la fête.

1. *Vie Tripartite*, même éd., p. 250 : « c'est un miracle toujours renouvelé (litt. *toujours vivant*) : la prairie d'Oenach Tailtiu sans (que jamais) un mort (en soit emporté). » Ce miracle est dû à la bénédiction de saint Patrick. — Cf. *Dinnsenchas* métriques de Tailtiu (*Livre de Ballymote*, cité p. 112, n. 4 : Patrick a pris la fête sous sa protection après avoir défendu d'y immoler des bestiaux et d'y brûler des nouveau-nés en sacrifice. — Cf. aussi *Vie Tripartite*, p. 70 s.

2. *Aenach Carmain, loc. cit.*, strophe 42.

3. Muirchu, p. 278 : « contigit uero in illo anno idolatriæ solemnitatem quam gentiles incantationibus multis et magicis inuentionibus, nonnullis aliis idolatriæ superstitionibus, congregatis etiam regibus, satrapis, ducibus, principibus et optimatibus populi, insuper et magis incantatoribus, aruspicibus et omnis artis omnisque doni (? irlandais *dán*, » art « : Whitley Stokes, note 8) inuentoribus doctoribusque uocatis ad Loigaireum... in Temoria... exercere consuerant, eadem nocte qua sanctus Patricius pasca, illi illam adorarent festiuitatem gentilem ». Suit la défense d'allumer du feu sous peine de mort, caractéristique de Samhain. (Muirchu, p. 278, dernière ligne, et p. 279) : « Erat quoque quidam mos apud illos (sc. Hibernenses), per edictum omnibus intimatus, ut quicumque in cunctis regionibus, siue procul, siue iuxta, in illa nocte incendisset ignem ante quam in domu regia, id est, in palatio Temoriæ succenderetur, periret anima eius de populo suo ». Le jour suivant les païens boivent et mangent dans une salle à Tara. — Cf.

légende de saint Patrick assigne la veille de Pâques pour date à cette solennité, la description que nous est donnée montre qu'il s'agit bien de la Fête de Tara, célébrée, ainsi qu'on se le rappelle, à Samhain.

Le jour suivant notre saint est à Tailtiu. Or on y court précisément des *courses royales*[1].

Et à la fin de l'octave de Pâques, Patrick se rend à Uisnech, où il séjourne auprès du roc qui marquait le centre de l'emplacement même de l'assemblée[2].

La légende a donc pris soin d'associer le nom de Patrick non seulement aux lieux des trois grandes fêtes irlandaises, mais à la célébration d'au moins deux d'entre elles. Seulement les solennités qui ont lieu respectivement à Samhain, Lugnasad et Beltaine sont ramenées à une date unique, à la fête de Pâques[3].

Le feu de Pâques de la légende de saint patrick équivaut aux feux des fêtes irlandaises. — Mais revenons à cette fête. Le premier acte de saint Patrick est de faire un grand feu de Pâques malgré l'interdiction royale[4].

Le feu de Pâques est un rite populaire chrétien. D'ail-

Colgan, *Vita III^a*, *loc. cit.*, p. 24, col. 1 : la fête y est formellement appelée *Feis Temrach*. Il s'agit donc bien de l'assemblée que nous connaissons et qui était tenue à Samhain. — Pourtant cf. Bury, *op. cit.*, p. 107.

1. Tirechán, p. 307 : « Prima feria uenit (Patricius) ad Taltenam, ubi fit *agon regale* ad Coirpriticum filium Neil ». — De même dans *Vie Tripartite*, éd. Stokes, p. 68. — Homélie du *Lebar Brecc*, *loc. cit.* p. 465 : Patrick vient *insin cohaenach* de Tailtiu, c'est-à-dire, à l'assemblée de Tailtiu ou du moins au lieu de cette assemblée.

2. Tirechán, p. 310.

3. M. Bury, *op. cit.*, p. 107, suppose que Pâques remplace Beltaine dans la légende de saint Patrick considérant, *ibid.*, note, que la fête de Samhain est trop lointaine de la fête chrétienne. En réalité les thèmes mythiques de toutes les fêtes ont été transportés à Pâques.

4. Muirchu, p. 279 : « sanctus ergo Patricius pasca celebrans, incendit diuinum ignem ualde lucidum et benedictum » .Cf. Tirechán, p. 306. Même histoire dans toutes les *Vies* sans exception.

leurs les *Vies* disent expressément qu'il était dans la tradition de l'Église[1]. Mais les circonstances dans lesquelles le feu fut allumé par Patrick nous obligent à en tenir compte, parce qu'elles le rapprochent des feux de fête païens.

On constate d'abord un parallélisme général entre les deux rites, de par le fait même qu'ils sont opposés l'un à l'autre. Le feu de Pâques de saint Patrick est un sacrilège au point de vue païen. Il est d'autre part la manifestation d'un pouvoir divin nouveau, appelé à remplacer un autre plus ancien. Quand les druides aperçoivent le feu de saint Patrick ils exhortent le roi à aller l'éteindre, car — disent-ils — si on le laisse brûler jusqu'au matin, celui qui l'a allumé régnera pour l'éternité[2].

Remarquons ensuite que l'emplacement choisi par saint Patrick pour allumer son feu est un tombeau, celui des « hommes de Fíacc » ou Ferta-fer-Féicc[3]. Or c'est sur des emplacements pareils que brûlent les feux des fêtes irlandaises.

Un cercle magique entoure le feu de saint Patrick. Il est interdit aux païens d'y pénétrer. Le saint en sort envi-

1. « Iuxta sanctæ Ecclesiæ consuetudinem de igne benedicto luminaria accendit ». Colgan, *Vita VI*[a], *auct. Jocelino*, p. 74, col. 1.

2. Muirchu, *loc. cit.*, ...« accidit ergo ut a Temoria uideretur (*sc.* ignis), uissoque eo conspexerunt omnes et mirati sunt ». Et les *magi* du roi lui disent : « Hic ignis quem uidemus, quique in hac nocte accensus est antequam succenderetur in domo tua, id est, in palatio Temoriæ, nissi extinctus fuerit in nocte hac qua accensus est, nunquam extingetur in æternum : insuper et omnes ignes nostræ consuetudinis supergradietur. Et ille qui incendit et regnum superueniens a quo incensus nocte in hac, superabit nos omnes, et te, et omnes homines regni tui reducet et cadent ei omnia regna, et ipsum implebit omnia et regnabit in sæcula sæculornm ».

3. *Ferta*, « tombes », cf. Tirechán, p. 317 « fecerunt fossam rotundam in similitudinem *fertæ* ». — Cf. Colgani *Vita II*, p. 20 où il est dit que Ferta-fer-Féicc était appelé ainsi parce que les serviteurs d'un certain Fiacc y avaient creusé des tombes pour y enterrer les morts. — Ferta-fer-Féicc est actuellement Slane en Meath.

ronné de flammes et de fumée, comme un dieu des Túatha Dé Danann [1].

Ce feu est encore le but d'une véritable course, dans laquelle M. Bury a déjà reconnu un rite analogue aux *Flurumritte* des pays germaniques [2]. Neuf chars « suivant la prescription des dieux » emportent à toute vitesse le roi Loegaire et ses guerriers vers l'étranger sacrilège [3]. Les têtes des chevaux sont tournées à gauche, ce qui signifie qu'ils font un cercle dans le sens rituel, de droite à gauche [4].

On connaît la grande place qui est donnée aux courses dans les fêtes irlandaises. La légende de saint Patrick nous fournit ainsi un élément de plus pour la reconstitution de leur rituel, puisqu'elle nous indique que leur but était le feu même. La course apparaît donc comme un rite qui fait partie de l'ensemble des rites sacrificiels.

Enfin la légende de saint Patrick comporte le récit d'une mort rituelle dans le feu.

LE FEU DE PAQUES EST UN SACRIFICE DE FÊTE. ORDALIE DE TARA. — Le lendemain des incidents de Ferta-fer-Féicc,

1. Muirchu, p. 280 : « Euntibus autem illis dixerunt magi regis : Rex, nec tu ibis ad locum in quo ignis est, ne forte tu postea adoraueris illum qui incendit, sed eris foris iuxta et uocabitur ad te ille, ut te adorauerit, et tu ipse dominatus fueris et sermocinabimur ad inuicem nos et ille in conspectu tuo, rex, et probabis nos sic... Et peruenierunt ad præfinitum locum ; discendentibusque illis de curribus suis et equis non intrauerunt in circuitum loci incensi, sed sederunt iuxta »... « Et uocatus est sanctus Patricius ad regem extra locum incensi ».

2. Bury, *op cit.*, p. 304. — Mannhardt, *op cit.*, I, p. 382 ss., p. 396 ss., p. 544 ss. et *passim*.

3. Muirchu, p. 280 : « iunctis VIIII curribus secundum deorum traditionem... in fine noctis illius perrexit Loigaire de Temoria ad Ferti uirorum Faec et equorum facies secundum congruum illis sensum ad leuam uertentes. » — Aussi Colgan, *Vita VI*[a].

4. C'est le contraire du *deisiol* ou *deisiul*, rite bénéficier qui consistait à faire le tour de quelqu'un ou de s'en approcher en lui présentant le côté droit : Joyce, *op. cit.*, p. 301 s. — Tourner vers quelqu'un son côté gauche en un signe d'intentions hostiles : exemples dans *Táin Bó Cúalnge*, p. 80 s., p. 244 ; cf. *Rev. Celtique*, XXXIII, p. 257.

saint Patrick vient à Tara où se tient l'assemblée des hommes d'Irlande.

On propose une ordalie pour juger entre les deux religions. On y soumet un druide qui a revêtu les ornements sacerdotaux de Patrick et pris en main sa Bible d'une part, et d'autre part un enfant, Benignus, que le saint avait baptisé la veille et qui a pris la tunique et le livre du druide. Ils entrent tous deux dans une maison, construite mi-partie en bois vert, mi-partie en bois sec. On enferme le druide dans la première moitié, Benignus dans la seconde, et on met le feu à la maison.

Benignus sort indemne des décombres. Seuls son livre et sa tunique sont brûlés. Quant au druide, il est mort dans les flammes qui ont épargné les vêtements et le livre de saint Patrick [1].

L'ordalie, duel spirituel, rappelle les duels des combattants mythiques.

L'opposition du vieux druide brûlé et de l'enfant qui sort triomphant du brasier, correspond à celle de la mort et de la renaissance des dieux du sacrifice. La manière dont est construite la maison incendiée, en bois vert et en bois sec, traduit le souvenir d'un symbolisme naturel.

D'ailleurs on doit se rappeler que le thème de la mort

1. Résumé d'après Muirchu, p. 284 et Colgan, *Vita Vª auctore Probo*, p. 51, col. 1, dans laquelle il est pour la première fois fait mention des matériaux avec lesquels a été construite la maison. Voir aussi *Homélie* du *Lebar Brecc* dans *Tripartite Life*, II, p. 462. — Au temps où furent compilées les *Dinnsenchas* (xiiᵉ siècle), on montrait à Tara l'endroit où s'élevait jadis la maison dans laquelle Benignus et le druide avaient été soumis à l'épreuve : *Dinnsenchas* de Rennes, *Rev. Celtique*, XV, p. 282 (trad. p. 286). — Tírechán connaissait la légende, mais il ne fait pas mention de la maison ; p. 306 il dit : « fecerunt conflictionem magnam contra Patricium et Benignum. Cassula autem magi inflammata est circa Benignum, cassula autem Benigni filii Patricii (voir plus loin) infixa est circa magum et inflammatus est magus in medio et consumptus erat ».

sacrificielle dans l'incendie d'une maison se rencontre dans les mythes des fêtes irlandaises.

L'ordalie de Pâques à Tara aboutit donc à un sacrifice équivalent à ceux qui s'accomplissent dans les fêtes. Cette conclusion n'est pas le seul résultat de notre analyse, qui nous a décelé en passant l'existence de rites symboliques dans le sacrifice irlandais.

Le feu de Paques : saint Patrick joue le role d'un dieu sacrifié. — On verra que le feu de Ferta-fer-Féicc ne va pas, lui non plus, sans sacrifice.

A vrai dire, personne ne meurt dans ce feu même. Mais un attentat contre la vie de saint Patrick a lieu devant le feu et à cause de lui. Il y a donc une connexion très intime entre le feu et le crime.

Il est vrai qu'il y eut attentat et non meurtre. Mais, en règle générale, toute action figurée équivaut en matière de rite à une action réellement accomplie. Or le roi Loegaire s'était déjà levé pour tuer saint Patrick, et il avait levé le bras pour le frapper [1]. Seul un miracle empêcha l'exécution du dessein criminel.

On tue d'ailleurs pendant la fête de Tara le cocher de Patrick [2]. Or ce martyr n'est qu'un substitut du saint. En effet, une autre légende, celle-ci localisée en Munster, et dont la nôtre est une réplique, raconte que le cocher de Patrick avait été tué par erreur, parce que les meurtriers

1. Muirchu, p. 281, chap. *De ira regis*.

2. *Comthoth Loegairi co cretim*, éd. Plummer, *loc. cit*, p. 166, et éd. Whitley Stokes, dans *Tripartite Life*, II, p. 562 : l'incident que raconte cette légende se place après les combats de saint Patrick contre les druides à l'assemblée de Tara. Les païens sont déjà convaincus de la supériorité de la doctrine chrétienne, mais ils ne comprennent pas encore ce que l'apôtre veut dire par pardon des injures. Ils décident donc d'éprouver comment Patrick lui-même se comporterait en cas d'injure grave. Ils tuent son cocher. Un tremblement de terre venge l'apôtre en faisant mourir une foule de païens.

l'avaient pris pour le saint[1]. Les cochers des légendes épiques sont, pour ainsi dire, des doubles de leurs maîtres. Ainsi celui de Cúchulainn, Laeg, qui est le frère de lait du héros, partage toutes les vicissitudes de sa vie et meurt dans la même bataille[2].

Enfin les coutumes de la Saint-Martin perpétuent la tradition d'un sacrifice à saint Patrick, qui, si nous jugeons comme nous venons de le faire des sacrifices païens réels et mythiques, tient la place du sacrifice même du saint. On offre au patron de la fête un porc, l'ancien porc de Samhain, devenu le *cochon de saint Patrick*, car c'est ce saint qui a institué la coutume en question[3]. Or le même

1. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 216 s. : le cocher du saint, Odrán, est tué par les païens qui veulent venger l'idole Cenn Crúaich. Il s'était dévoué pour son maître, ainsi que nous l'avons raconté dans le chapitre précédent. Cf. aussi extrait du *Ms. Rawlinson B.* 512 d'Oxford publié par M. Kuno Meyer dans *Hibernica Minora*, p. 79 ss. — Cf. liste des compagnons de saint Patrick, *Tripartite Life*, II, p. 266. — Cf. l'histoire de *Cormac et les Blaireaux*, éd. Whitley Stokes dans *Three irish Glossaries*, Introduction, p. XLII-p. XLV, où paraît un druide Odrán lequel est en même temps le cocher de l'intendant d'un seigneur. — En général les cochers de saint Patrick ne paraissent dans sa légende que pour mourir. Ainsi Tírechán, p. 311, en mentionne un : « uenitque Patricius ad alueum Sinone (Shannon) ad locum in quo mortuus fuit auriga illius Boidmailus et sepultus ibi. Dicitur Cail Boidmail (Église de Bodmael) usque in hunc diem et immolatus erat Patricio ». Cf. *Vie Tripartite*, p. 92 : Bodmael est mort après la victoire de l'apôtre sur Cenn Cruaich, donc comme Odrán. — Un autre cocher encore meurt dans les parages du Mont Aigle : *Livre d'Armagh*, f° 13, b. 1 : « et perrexit Patricius ad Montem Egli... et defunctus est auriga illius *hi Muirisc Aigli*, hoc est campum inter mare et Aigleum ».

2. *Mort de Cúchulainn*, dans *Épopée Celtique*. — Cf. *ibid.*, les récits du cycle d'Ulster, *passim*.

3. Extrait du Ms. *Rawlinson B.* 512 d'Oxford dans *Tripartite Life*, II, p. 560, trad. p. 561 : « Martin, it is he that confered a monk's tonsure on Patrick : wherefore Patrick gave a pig for every monk and every nun to Martin on the eve of Martin's feast, and killing it in honour of Martin and giving it to his community, if they should come for it. And from that to this, on the eve of Martin's feast, every one kills a pig though he be not a monk of Patrick. Finit ». — *Homélie* du *Lebar Brecc*, *ibid.*, p. 452, trad. p. 453 : « As Patrick was (going) along his way, he saw the tender youth herding swine, Mochoa his name. Patrick preached to him, and baptized and tonsured him... and he (Mochoa) ordered a shaven pig (to be given) every year to Patrick, and it is still given. (Cité dans la trad. de Whitley Stokes).

texte du *Lebar Brecc* dit qu'il était interdit à saint Patrick de manger de la viande de porc[1]. Ceci est à rapprocher de ce que nous avons dit plus haut du caractère sacré des porcs.

Saint Patrick tient aussi le rôle d'un dieu renaissant. — La légende amène donc saint Patrick à côtoyer le rôle de dieux sacrifiés. On verra qu'il est en même temps un dieu renaissant ou triomphateur.

Ainsi l'enfant Benignus, que nous avons vu dans ce dernier rôle, est lui aussi un substitut de Patrick. Il est la première personne que celui-ci ait baptisée en Irlande, le disciple favori du saint et son successeur sur le siège épiscopal d'Armagh[2]. Mieux encore, Benignus est le fils adoptif de Patrick[3]. Il est son champion dans l'ordalie de Tara.

De plus, Patrick lui-même est l'acteur d'un drame qui présente beaucoup d'analogie avec la légende précédente. Il s'agit du suicide de Milchu, ou Miliucc, l'ancien maître du saint, suicide dont on a déjà parlé plus haut.

Milchu s'enferme dans sa maison avec tous ses biens et il y met le feu. Il meurt tandis que le futur dominateur spirituel de l'Irlande contemple l'incendie du haut d'une montagne[4].

1. *Loc. cit.* — Cf. *Glossaire d'O'Davoren* dans *Archiv für Celtische Lexikographie*, p. 407 : le nom du cochon offert à la Saint-Martin est *Lupait*. Or c'est là le nom même de la sœur de saint Patrick, *Vie Tripartite*, p. 12 et ss.

2. Cf. dans *Tripartite Life II*, liste des plus anciens évêques d'Armagh. Benignus apparaît déjà dans les plus anciennes *Vies*, chez Tírechán et Muirchu.

3. Tírechán, p. 306 : « Benigni filii Patricii ». La légende de l'adoption de Benignus est racontée tout au long *ibid*, p. 303.

4. Muirchu, p. 276 s. — La mort de Milchu est exactement la même que celle de Sacrovir, après sa défaite : Tacite, *Annales*, livre III, chap. XLVI (fin) : « Sacrovir... in villam propinquam cum fidissimis

Or cette mort tragique est, on l'a vu, le premier signe de l'avènement triomphal du Règne nouveau. La légende de Milchu est ainsi une réplique des anciens mythes de fêtes, dans laquelle Patrick tient le rôle du nouveau dieu qui se substitue au dieu mis à mort.

Saint Patrick est un héros du drame festival irlandais. — D'autres traits complètent le parallèle que nous instituons entre saint Patrick et les génies des fêtes irlandaises.

Au moment où le roi à Ferta-fer-Féicc se lève pour tuer Patrick, celui-ci commence à chanter le psaume *Exsurgat me Dominus*. Immédiatement des ténèbres profonds et un tremblement de terre viennent jeter le trouble dans les rangs des païens. Ils s'entretuent à l'aveuglette, et le reste périt dans la catastrophe de la nature. Quatre survivants restent seuls auprès du feu de Pâques[1].

Des mythes analogues à ceux de Cúchulainn à Mag Muirthemne et celui de Tigernmas à Mag Slecht sont réunis dans cette histoire. L'analogie avec le second de ces mythes va même si loin que le nombre des survivants après le désastre de Mag Slecht et celui de Ferta-fer-Féicc est exactement le même[2].

pergit. Illic sua manu reliqui mutuis ictibus occidere. Incensa super villa, omnes cremavit ». — Ce sont deux suicides rituels, deux sacrifices. En ce qui concerne Milchu, M. Bury a déjà remarqué qu'il doit être rapproché de Crésus mourant volontairement sur un bûcher : *op. cit.*, p. 86 s.

1. Muirchu, p. 281 s.

2. *Dinnsenchas* métriques de Mag Slecht, éd. Kuno Meyer, strophe 10 : *Uair itgén, acht cethramthi slúaig Gáidel n-gér fer i m-bethaid — búan in sás — ni dechaid cen bás nas bél*, « car j'ai appris, que sauf quatre de la troupe des hardis Gôidels, pas un homme n'est (demeuré) en vie — c'est une durable embuscade ! — (aucun) n'échappa sans la mort ». Cf. Muirchu, p. 281 : De tous les païens, seuls le roi, la reine et deux autres Irlandais demeurent auprès de saint Patrick.

Notons encore que pour déjouer un complot contre sa vie Patrick change ses compagnons et lui-même en cerfs et se rend ainsi pendant la nuit de Pâques de Ferta-fer-Féice à Tara[1]. Le miracle de cette transformation fut opéré par la vertu d'un hymne composé par le saint. Or le titre de cet hymne est *Faeth fiada*[2], le nom même du charme qui protège les « hommes des *sídh* », qui circulent en forme de cerfs les nuits de fête.

Ainsi la légende de saint Patrick résume l'épisode essentiel des mythes irlandais qui ont trait aux fêtes. Quant au saint lui-même, il réunit les traits des divers acteurs du drame festival, ceux du dieu sacrifié en même temps que ceux du dieu nouveau, ceux du dieu qui triomphe dans un carnage comme ceux des génies qui circulent aux fêtes. Entre tous les héros des mythes et des légendes, saint Patrick est peut-être la personnification la plus complètement adéquate à l'ensemble des représentations qui régissent la célébration des fêtes irlandaises.

La légende de saint Patrick est une légende de printemps. — Mais la légende de saint Patrick est plus particulièrement une légende du printemps.

Elle se passe à Pâques. Or de même que les envahisseurs mythiques arrivent le jour de Beltaine, qui est une fête du printemps, Patrick débarque à Pâques.

Le caractère printanier de Pâques ressort encore de l'épisode de la légende qui a pour théâtre le Mont Aigle.

1. Muirchu, p. 282 : Saint Patrick bénit ses huit compagnons, dont un jeune garçon (Benignus), et il les amène au roi. Celui-ci les compte et tout à coup les chrétiens disparaissent aux yeux des païens. A leur place ceux-ci voient « octo tantum ceruos cum hynulo euntes quasi ad dissertum ».

2. Publié sous ce titre par Whitley Stokes dans *Tripartite Life*, I, p. 48 ss. — Cf. la légende qui raconte la composition de cet hymne, *ibid.*, Introduction. — Cf. Keating, éd. Dinneen, vol. cité, p. 148.

Pendant les quarante jours du Carême Patrick endure les persécutions des démons. Des oiseaux noirs l'assaillent en bandes innombrables. Il est à bout de forces. Mais, lorsque vient Pâques, les oiseaux noirs disparaissent et un ange vient consoler le saint. Enfin se lève le soleil, et au même moment les âmes des saints Irlandais passés, présents et à venir entourent le saint sous la forme d'oiseaux blancs[1].

Ainsi le triomphe pascal de saint Patrick a lieu après une période de souffrance et d'affaiblissement. Il est d'autre part le signal de la venue d'esprits bienfaisants qui se substituent à des génies malins et qui seront les semeurs de biens spirituels, de même que les génies des fêtes printanières amènent le renouveau de la nature.

Saint Patrick est même directement associé à celui-ci. Sa propre fête, le 17 mars, marque le milieu du printemps irlandais[2]. De plus, c'est la fête du *shamrock*, plante qui reverdit précisément vers le milieu du mois de mars. On décore les chapeaux de *shamrock* le jour de la Saint-Patrice en Irlande[3], et dans certaines localités de l'île on en mange même[4].

Caractère solaire de saint Patrick. — Enfin saint Patrick présente certains caractères d'un génie solaire.

Sa fête coïncide avec l'équinoxe du printemps.

Elle tombe, on l'a vu, le 17 mars. Or, c'est la date même de l'équinoxe réel vers l'année 700, suivant le calen-

1. Cf. chapitre suivant, p. 192 s. et p. 195.

2. Tírechán, p. 333 : Patrick a lui-même ordonné que sa fête soit célébrée « in medio ueris ». On sait que la saison *erracht* durait d'Imbulc à Beltaine. Son milieu coïncidait donc à deux jours près avec la Saint-Patrice.

3. A Londres par exemple tous les Irlandais vont le 17 mars avec des touffes de *shamrock* au chapeau.

4. Ainsi dans la paroisse de Maghera (Down) : *The Folk Lore Journal*, II, p. 212. — Cf. *ibid*. p. 211 : rites saisonniers de la Saint-Patrice dans la paroisse de Dungiven.

drier Julien. Cette date était le 18 mars à partir de 550 jusqu'à l'année 650 environ, et le 19 mars au début du VIe siècle.

La date de la mort de saint Patrick est déjà bien établie au VIIe siècle[1], et sans doute dès le VIe, c'est-à-dire à une époque où la différence entre l'équinoxe et la date en question était de un ou de deux jours. C'est-là une différence tellement peu sensible que nous pouvons n'en tenir aucun compte. Il y a bien d'autres fêtes, comme la Noël et la Saint-Jean-Baptiste, qui sont plus éloignées des solstices et dans la célébration desquelles on relève pourtant des faits en rapport avec les solstices[2].

Il en est de même dans la légende du 17 mars. Le soleil s'arrête au moment de la mort de saint Patrick[3].

Il luit sans discontinuer pendant douze jours et douze nuits. Et l'on assure que toute l'année qui suivit la mort de l'apôtre les nuits furent moins sombres que d'habitude[4].

Cette histoire n'est évidemment qu'une réplique de celle de Josué. Néanmoins, la raison probable de l'emprunt est la coïncidence de la fête de saint Patrick avec l'équinoxe.

CARACTÈRE LUMINEUX DE SAINT PATRICK. SAINT PATRICK GÉNIE DE LA NATURE. — De plus, saint Patrick est, comme le soleil, rempli d'une puissance lumineuse et chaude.

Deux de ses néophytes ont été touchés par la Grâce en voyant une volée d'étincelles partir de la bouche du saint et tomber dans la leur. Quand Patrick lève la main ses cinq doigts éclairent la plaine à la façon de cinq torches.

1. Tírechán, *loc. cit.*, « in medio ueris », donc dès la seconde moitié du VIIe siècle.

2. Pour exemples voir Mannhardt, *op. cit.*, I.

3. *Hymne de Fiacc*, *loc. cit.*, versets 29 et 30.

4. Muirchu, p. 296 s. ; Colgan, *Vita Va*, p. 60, col. 1 et 2.

5. Tírechán, p. 330.

Enfant, il change des glaçons en feu et il rallume un foyer en faisant tomber des gouttes d'eau de ses doigts[1].

Dans le tournoi magique dont on a déjà parlé Patrick est toujours le représentant de la clarté et de la chaleur bienfaisantes. Il fait fondre la neige et reluire le soleil.

Mais cette dernière légende nous ramène au caractère de génie de la nature printanière, qu'on a déjà considéré dans saint Patrick. En effet, le tournoi en question a lieu à Pâques. D'autre part le saint déclare ne vouloir faire que des miracles qui soient conformes au caractère chaud et bienfaisant de la saison, tandis que les druides en font de contraires[2].

Caractère national de la légende de saint Patrick. — La puissance naturelle de saint Patrick éclate et triomphe dans la fête du printemps. Sa légende et son culte, comme ceux des grands dieux de la mythologie païenne le mêlent aux fêtes et rassemblent les représentations que suggèrent les fêtes. Or il faut observer que la vie collective de la société gôidélique ne s'exprime que par les assemblées festivales. En dehors de celles-ci le groupe social n'a aucune cohésion. Il n'y a en Irlande ni villes, ni villages. Les membres des groupes vivent dispersés. En temps ordinaire

1. *Vie Tripartite*, 1re partie.

2. On pourrait jeter beaucoup plus de lumière sur le caractère solaire de saint Patrick si l'on pouvait le comparer à des dieux ou héros solaires irlandais. Malheureusement, et malgré ce qu'on a écrit sur ces dieux (Cf. Rhŷs, *The origin and growth of religion as illustrated by celtic heathendom* (*Hibbert Lecture*) Londres, 1888, qui voit des dieux et des héros solaires dans les personnages des mythes et de l'épopée irlandaise), la question des cultes solaires gôidéliques demeure entière. — Il n'y a pas non plus à tenir compte des épithètes dont les hagiographes gratifient Patrick. Cf. *Félire Oengusso*, au 17 mars, *Lassar gréine ane, apstal hErenn huaige, Patraic*... « Flamme d'un splendide soleil, apôtre de l'Irlande virginale, Patrick. » — Cf. aussi le préambule à la *Vie Tripartite :* Patrick est un rayon du Soleil de Justice qui est le Seigneur, etc. Tout ceci n'est que de la rhétorique.

ils n'existent, pour ainsi dire, que comme individus. Ils ne se rencontrent qu'aux dates des fêtes.

Ce qui est vrai pour les groupes subordonnés, l'est d'autant plus pour la nation. Celle-ci se compose de clans autonomes, en guerre continuelle les uns contre les autres. Il n'existe aucun pouvoir central capable de contenir les velléités d'indépendance, car le roi suprême n'est souverain qu'en théorie et c'est à peine s'il parvient à maintenir son propre apanage contre les appétits de ses vassaux.

Seules les grandes assemblées de Tara, Uisnech et Tailtiu marquent une trêve à la guerre et à l'isolement. Les chefs et les délégués de toutes les provinces y paraissent. Ils délibèrent sous la présidence effective du roi suprême, ils prennent part aux mêmes banquets, ils célèbrent ensemble les mêmes cérémonies religieuses. Les trois grandes fêtes en question sont ainsi les seuls moments où la nation apparaisse organisée.

Or, on a vu que la légende de saint Patrick est précisément un mythe de ces fêtes nationales. Elle est ainsi une légende dans laquelle s'exprime la vie même de la nation irlandaise. Le caractère national de cette légende résulte en bonne partie de là.

CHAPITRE IV

LES REPRÉSENTATIONS IRLANDAISES DE LA MORT ET DES MORTS DANS LA LÉGENDE DE SAINT PATRICK

Nous avons appelé indifféremment dieux, esprits, génies, héros les personnages que nous avons vu vivre aux fêtes les épisodes de leur vie mythique.

On a vu dans le chapitre précédent que les générations divines, dont les Irlandais ont peuplé leur univers naturel et surnaturel, prenaient place dans les fêtes : foule innombrable des génies anonymes qui surgissent, circulent ou disparaissent, protagonistes du drame mythique, ils s'y livrent d'éternelles batailles.

Nous entreprendrons d'abord de faire voir que ce sont des héros Saint Patrick ressemble aux uns et aux autres. L'assimilation étant acquise, la conclusion visée ressortira de cette démonstration.

Avant tout on constatera que les génies en question ne sont pas seulement des dieux, des êtres spirituels sans lien avec l'humanité, mais que ce sont en même temps des morts et des ancêtres, et que ceux de ces esprits qui ont un nom sont précisément de ces personnages que nous rangeons habituellement dans la catégorie des héros.

On verra que la ressemblance indiquée plus haut entre génies et les morts héroïques est d'autant plus parfaite, que de leur côté les morts et les ancêtres, en tant qu'ils

deviennent l'objet d'un culte, reçoivent précisément le même culte.

En ce qui concerne saint Patrick, on observera, dans cet ordre d'idées, entre son type légendaire et ceux du paganisme irlandais des ressemblances qui équivalent à celles qui viennent d'être signalées.

Les génies des fêtes sont des morts, des ancêtres et des héros. — I. *Ils sont des morts.* Le fait est qu'ils se confondent avec les esprits des morts.

Les principaux personnages des mythes que nous avons passés en revue sont des dieux de la mort. Le nom de Bel, en l'honneur duquel est célébrée la fête de *Beltaine*, ou du *Feu de Bel*, et celui de Bile, père de Mile, le dernier envahisseur mythique paraissent dériver tous deux de la racine *bel* « mourir » et si cette étymologie est contestable, il ne l'est pas qu'on ait imaginé un dieu Bel, dieu de la mort [1]. Le nom de Tigernmas, est expliqué par *tigern-bais*, « seigneur de la Mort » [2]. Les Fomoré sont des dieux des morts [3]. On se rappelle leur amour pour la mort et la nuit. Un de leurs principaux chefs dans la bataille de Mag Tured, Tethra, règne sur les morts, d'après un récit, *Echtra Condla* [4].

Les envahisseurs mythiques viennent du pays des morts. C'est une contrée située à l'extrême Ouest, au delà de la mer. La mort des génies est représentée dans certaines ver-

1. H. d'Arbois de Jubainville, — *Le Cycle Mythologique*, p. 225.

2. *Ibid.*, p. 111.

3. *Ibid.*, p. 91 ss.

4. Publié par M. Windisch dans sa *Kurzgefasste irische Grammatik*. Traduction française par H. d'Arbois de Jubainville dans *L'Épopée Celtique en Irlande*, p. 388.

sions des mythes d'invasion comme un retour dans ce pays[1].

Aucun vivant ne peut y débarquer. La mer engloutit les vaisseaux des fils de Nemed au moment où ils allaient toucher Tor-Inis.

Inversement, les héros qui ont pénétré dans le pays divin ne peuvent plus toucher du pied la terre des hommes. Ainsi lorsque Bran, fils de Febal, l'un de ces héros, aborda en Irlande à son retour, un de ses compagnons qui avait touché la terre du pied fut immédiatement réduit en cendres[2]. Il est pareillement interdit au héros Loegaire, fils de Crimthann, qui revient d'une expédition chez les génies, de descendre de cheval[3]. C'est que ces héros ne sont plus des hommes, mais des revenants.

Il s'agit donc bien d'un pays des morts.

D'autre part, les génies, ou une partie d'entre eux, habitent ordinairement des palais souterrains, les *sídh*. Or les *sídh* sont généralement des sépultures. Celui de Brugh na Boinne par exemple, un des plus fameux, est un tumulus à chambre funéraire[4].

1. Par exemple la version de Nennius sur la mort des fils de Nemed H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*. p. 117.

2. *Imram Brain maic Febail*, éd. Kuno Meyer, dans Alfred Nutt et Kuno Meyer, *The Voyage of Bran*, Londres, 1895, I, p. 32-33. — Le pays que Bran a visité a bien tous les traits du pays divin. Comme Tor-Inis, comme l'Espagne il est situé à l'Ouest. Personne ne peut le découvrir, s'il n'est conduit par un dieu (Manannan mac Lir dans *Imram Brain*). C'est un pays de vie, de jeunesse et de santé éternelles. Cf. la description du royaume de Bregon en Espagne dans l'*Histoire de Tadg, fils de Cian*, *Silva Gadelica*, II, p. 385 ss.

3. *Silva Gadelica*, p. 290.

4. James Copeland Borlase, *The Dolmens of Ireland*, II, p. 345 ss. Brugh na Boinne est identique à la grande tombe de Newgrange (Cté de Meath). L'intérieur renferme une allée couverte qui conduit à des chambres funéraires. Les parois sont décorées de sculptures dans le même style que celle de Gavr'inis dans le Morbihan. — Le tumulus de Newgrange et les autres tumulus du même type sont antérieurs à l'époque gôidélique, mais ils ont en partie continué à servir de sépultures jusqu'à un temps relativement récent.

On pénètre aussi dans le pays des génies par des grottes. Ces grottes servent de sépultures ou bien elles sont entourées de tombeaux. Citons comme exemple celle de Cruachan en Connaught[1].

Un passage du récit épique *Togail Bruidne Dá Derga* nous montre les morts mêlés à la population des *sídh*. Trois cavaliers rouges que rencontre le roi Conaire Mór lui déclarent : « Nous montons des chevaux du séjour des *sídhe :* bien que nous soyons vivants nous sommes morts »[2].

Ainsi les génies des fêtes et les morts habitent en commun le même monde, où ils sont régis par les mêmes dieux de la mort.

Autre raison. Les génies des fêtes ont alternativement une existence d'hommes et une existence d'esprits désincarnés, c'est-à-dire de morts.

Un exemple topique nous est fourni par un texte mythologique, *Tochmarc Etáine*, ou la *Cour faite à Etaín*[3].

Etáin était une *bansidhaig*, c'est-à-dire une fée, mariée au dieu Mider qui régnait sur le *sídh* de Breg-Léth en Meath. Après diverses péripéties Etáin naît parmi les hommes comme fille d'un roi et elle devient la femme du roi Eochaidh Airem.

1. Sur cette grotte, cf. plus haut à propos du *sídh* de Cruachan. On y a retrouvé des sépultures. Cf. Joyce, *op. cit.* II, p. 556.

2. Éd. Whitley Stokes dans *Rev. Celt.* XXII, p. 39.

3. *Tochmarc Etáine*, éd. Windisch, dans *Irische Texte*, I p. 117 ss., 130 ss. Résumés : d'Arbois de Jubainville, *Le Cycle Mythol.*, p. 311 ss. ; O'Curry, *Manners and Customs*, t. II, p. 192 ss. et Alfred Nutt *Voyage of Bran*, II. Des fragments de la légende ont été en outre publiés par le Dr. Stern dans *Zft. für Celt. Philol.* V, 3. pp. 522 ss. Cf. étude sur *Tochmarc Etáine* par Alfred Nutt dans *Rev. Celt.* XXVII, p. 325 ss. Cf. Zimmer dans *Kuhns Zft.*, XXVIII, p. 585 ss.

Mais Mider, qui n'a pas oublié son ancienne compagne, essaye de décider la jeune femme à le suivre. Comme elle refuse, il l'enlève et la cache dans son *sídh*.

La science d'un druide permet pourtant à Eochaidh de découvrir sa retraite. Il attaque le *sídh*, défait les génies et reconquiert sa femme.

Ainsi Etáin est en même temps une fée et une femme morte. En effet, elle n'a jamais cessé d'être une *bansidhaig*, puisque Mider la reconnaît pour son ancienne compagne et qu'en l'enlevant il ne fait que la ramener parmi les dieux. Et cependant Etáin est une femme née d'une femme, et la longue liste de ses ancêtres humains lui permet de mépriser le séducteur Mider, qui n'est qu'un simple dieu et par conséquent dépourvu de généalogie. Elle ne se souvient pas de son existence antérieure dans le *sídh*. L'enlèvement d'Etáin par un dieu est donc une représentation de la mort humaine, représentation qui est d'ailleurs universellement répandue. Lorsque Eochaidh reconquiert sa femme ce n'est pas seulement une fée qu'il ramène. C'est une morte qu'il ressuscite.

Or Etáin appartient au groupe de nos génies de fêtes. En effet, elle habite comme eux un *sídh*, qui est un lieu de fête (*oenach*), et son mari, Mider, est connu par d'autres textes comme un des Túatha Dé Danann. Tous les épisodes de l'histoire ont d'ailleurs pour théâtre des assemblées et des banquets. Ce ne peut être que pendant une fête que le *sídh* est attaqué et pris par les hommes, car les demeures des dieux sont inaccessibles en temps ordinaire.

Cette histoire nous donne un exemple de la double nature, humaine et spirituelle, de nos génies. En tant qu'hommes mêlés aux incidents de la vie humaine, ce sont d'anciens dieux. En tant que dieux, ce sont d'anciens hommes, c'est-à-dire des morts.

II. *Ils sont des ancêtres*. Ce sont aussi des ancêtres. Les *Dinnsenchas* de Carman nous apprennent que les esprits, qui se réunissent en assemblées en même temps que les vivants, sont des ancêtres de ceux-ci[1].

Les héros qui partent pour le pays des génies reviennent parmi leurs ancêtres. Dans le récit déjà cité de *Togail Bruidne Dá Derga*, le roi Conaire Mór se voit interdire la chasse à des oiseaux qui se sont échappés d'un *sídh*, car il deviendrait le meurtrier de ses ancêtres. Leur roi est son père [2].

L'identité des génies avec les ancêtres des hommes ressort encore des mythes d'invasions.

En effet, les Irlandais descendent tous du même dieu de la mort qui a donné naissance aux génies envahisseurs. Bile, père de Mile, est identique au dieu Bel[3]. Cette généalogie est d'ailleurs confirmée par l'existence d'une croyance analogue chez les Gaulois qui, suivant César, prétendaient descendre de Dispater[4].

Les ancêtres des hommes, qui se confondent avec la race de Bel, se confondent encore avec les Fomoraig. Le pays d'origine des uns et des autres est celui où s'élève la tour des dieux, et d'autre part l'*Echtra Condla* fait présider les assemblées des ancêtres humains par le roi des Fomoraig, Tethra[5]. Or les Fomoraig sont, on l'a vu, les plus anciens des dieux et, par conséquent, leurs ancêtres communs.

Ce n'est donc pas une tribu particulière de génies qui se confond avec les ancêtres des hommes. C'est la série

1. *Aenach Carmain*, strophe B, chez O'Curry, *op. cit.*, III, p. 530.
2. Éd. Whitley Stokes, § 13, daus *Rev. Celtique*, XXII, p. 24.
3. Cf. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 225.
4. *De bello gallico*, livre VI, chap. 18.
5. *Loc. cit.*, p. 388.

entière des envahisseurs mythiques, toute la masse des génies réveillées par la fête, qui leur est identique.

III. *Ils sont des héros.* — Parmi ces génies, quelques-uns prennent une personnalité et un nom propres, sans toutefois cesser d'être attachés à leur tribu divine. Mais à côté de ces personnages, on en a vu d'autres à titre individuel paraître dans les mythes des fêtes. On verra que ceux-ci également ne sont pas purement et simplement des dieux. Ils sont des morts, des ancêtres et des héros.

La fée Mongfind, en l'honneur de laquelle, suivant le rédacteur d'un récit épique, *la mort de Crimthann*, la fête de Samhain était appelée *Fête de Mongfind*, et à laquelle on adressait des prières à cette date, est une reine morte. Femme du roi suprême Eochaidh Muigmedon, elle fut régente du royaume après la mort de son mari et elle meurt empoisonnée pendant un banquet de Samhain [1].

Il en est de même de la fée Macha, dont on a parlé plus haut comme déesse de la fête d'Emain Macha en Ulster. Cette Macha qui, suivant la *Neuvaine des Ulates*, un morceau épique du cycle d'Ulster, est une petite-fille du grand dieu de la mer Manannan mac Lir [2] est identique à une reine légendaire, Macha *Mongrúad*, ou aux-Cheveux-Roux, dont on commémore la mort à la fête d'Armagh [3]. En effet, les deux Macha n'ont pas seulement le même nom, mais leur fête à toutes deux est célébrée à la même date, à Samhain, dans deux localités voisines, dont l'une, Armagh, n'a pris de l'importance que lorsque Emain Macha et sa fête avaient été abandonnées. La fête d'Armagh apparaît ainsi comme la continuation des solennités

1. Whitley Stokes, dans *Rev. Celt.* XXIV, p. 179.
2. Traduction de d'Arbois de Jubainville, *Épopée celtique*, p. 323.
3. *Dinnsenchas* de Rennes, dans *Rev. Celt.*, XVI, p. 45.

d'Emain [1] et, par conséquent, Macha Mongrúad et la fée Macha ne font qu'un.

La fée Macha est elle-même une morte qui revient à la vie. La *Neuvaine des Ulates* raconte qu'un veuf qui ne s'était pas remarié vit un jour Macha entrer dans sa maison et s'asseoir sans mot dire à la place de la morte, auprès du foyer. Puis elle alla et vint dans la maison comme si elle la connaissait depuis longtemps, elle appela chaque serviteur par son nom et, la nuit venue, elle se coucha auprès du veuf. Cette fée qui se comporte en tout comme la morte est évidemment l'esprit de celle-ci.

Inversement, les héros deviennent après leur mort les acteurs mythiques des fêtes. Nous savons déjà que généralement la fête donne à ces personnages l'occasion de mourir en beauté.

On en a vu plusieurs exemples dans le chapitre précédent.

Le roi Diarmaid mac Cerbhaill, qui est d'ailleurs un personnage historique, est le héros de tout un cycle de récits, dont le théâtre est Uisnech Midi et la date Beltaine. La mort du roi est le thème principal d'un de ces récits et cette mort apparaît comme la sanction du crime commis sur Flann, crime dans lequel nous avons reconnu un trait du mythe de Beltaine [3].

Le roi épique Conchobar est, en quelque sorte, un patron de Samhain et de l'année entière, dont ses guerriers personnifient les jours. Le morceau épique intitulé *Naissance*

1. *Hymne de Fiacc*, verset 21 : « la royauté appartient maintenant à Armagh ; Emain est depuis longtemps déserte ».

2. *Loc. cit.*, p. 321.

3. *Death of King Dermot*, dans *Silva Gadelica*, p. 76 ss. Le roi meurt d'ailleurs non à Beltaine, mais à Samhain, ce qui revient au même, puisque ces deux fêtes se font pendant dans l'année, et que sa mort est la conséquence d'un fait de Beltaine.

et règne de Conchobar raconte que la troupe du roi comprenait « trois cent soixante-cinq hommes c'est-à-dire le nombre des jours qui sont dans l'année ». Ils avaient fait un pacte suivant lequel chacun présidait à son tour le festin quotidien. Quant au banquet de Samhain, sa présidence appartenait à Conchobar lui-même [1].

Ce qu'on vient de dire à propos de Diarmaid et de Conchobar s'applique à tous les héros de l'épopée irlandaise. Les épisodes de leur vie se passent aux fêtes. D'autre part, c'est aux fêtes qu'on raconte leurs légendes au public assemblé, et ces auditions font partie du rituel général des fêtes, ainsi qu'il ressort des *Dinnsenchas* de Carman [2]. Ainsi les péripéties de la vie héroïque finissent par être associées à la célébration des rites de fête, à l'égal des péripéties de la vie divine. Les thèmes de l'épopée sont d'ailleurs identiques à ceux des mythes. Les dieux des fêtes se confondent ainsi avec les héros et inversement ceux-ci deviennent des personnages du mythe festival. Quant au titre de héros que nous donnons aux uns et aux autres, nous achèverons de le justifier dans le chapitre suivant.

LES FÊTES SONT CÉLÉBRÉES EN L'HONNEUR DES MORTS. — La confusion des génies de fêtes avec les morts ressort encore du fait que les assemblées périodiques sont toujours tenues dans des cimetières et autour de tombeaux.

C'est ce qu'on voit par exemple dans un passage du

1. Extrait de la légende et traduction allem. chez Windisch, *loc. cit.* p. 210. — Un des héros de Conchobar, Fergus, paraît personnifier la semaine : ... « le nombre sept dans Fergus..., il y avait sept pieds entre son oreille et sa bouche, et (la grosseur de) sept poings entre ses deux yeux, et sept poings (était la longueur de) son nez, et sept poings sa bouche... » Sept femmes le soignent, son repas se compose de sept porcs et de sept bœufs. « Il était donc obligé de manger le repas d'une semaine », *ibid.*, p. 210, trad. p. 211.

2. *Aenach Carmain*, *loc. cit.*, p. 542 s., strophes 58 à 62 et 65.

Senchus Mór, le plus ancien recueil de droit irlandais, qui prescrit d'entretenir les *tombes* (*claide*) et les *tumulus* (*ferta*) dans les emplacements des assemblées solennelles.

Une revue de quelques-uns de ces emplacement, pris au hasard des sources, nous permettra de confirmer les données du *Senchus Mór*. On groupera simplement les faits par provinces en suivant l'ordre même des poèmes topographiques irlandais.

Avant d'y procéder notons seulement pour la compréhension des sources, qu'une assemblée de fête s'appelle en irlandais *oenach*, et que par conséquent ce mot, lorsqu'il entre dans la composition d'un nom de lieu désigne l'emplacement d'une fête.

Dans le royaume de Mide, ou de Meath, Tara, Tailtiu et Uisnech sont autant de cimetières. Les deux premières localités figurent dans une liste des plus fameux cimetières païens de l'Irlande, le *Senchus na Relec* qui date du XII[e] siècle [2]. Quant à Uisnech, on y a relevé, de même d'ailleurs qu'à Tailtiu, un grand nombre de sépultures contemporaines de la civilisation gôidélique. Tara passait pour avoir servi de cimetière aux Clanna Dedad [3], émigrés depuis en Munster, qui sont une des *trois races héroïques* de l'épopée irlandaise avec les Clanna Rudraige et les Ga-

1. *Senchus Mór* dans *Ancient Laws*, I, p. 156, l. 34 et p. 158, dernière ligne.

2. Publié par Petrie dans *The Ecclesiastical Architecture of Ireland anterior to the Anglo-Norman Invasion*, vol. I. Dublin, 1845. p. 96 ss. (trad. p. 98 ss.) — Cf. extrait du Ms. dit *Leabhar nah Uidhre* (*LU*), concernant les cimetières fameux, publié *ibid.*, p. 103 s. (trad. p. 104). — Cf. quatrain du même Ms. chez Borlase. *The Dolmens of Ireland*, Dublin, 1896, II, p. 438 note : « Les trois cimetières des idolâtres (étaient) : le cimetière de Tailtiu, (le cimetière) d'élite; le cimetière de Cruachan-la-toujours-belle et le cimetière de Brugh ».

3. Extrait de *LU* chez Petrie, p. 103. — Autres tombeaux illustres à Tara : *Senchus na Relec, loc. cit.*, p. 97. — Cf. *Dinnsenchas* de Rennes, *Rev. Celtique* XV, §§ 5 ss.

manrad d'Irros Domnand [1]. Tailtiu était le cimetière présumé des rois d'Ulster antérieurs à Conchobar mac Nessa [2]. On y montrait en outre les tombeaux de maint personnage illustre, par exemple celui d'Ollamh Fodhla, un des premiers rois et législateurs légendaires de l'Irlande [3].

Le fait que les fêtes sont célébrées dans les cimetières mêmes, et non dans le voisinage, ressort, en ce qui concerne la fête de Tara, d'un passage des *Dinnsenchas*, où il est dit que la pelouse de Tara est *propice aux jeux* des tombeaux. Il en est de même à Taillten où les jeux de la fête sont célébrés *autour du tombeau* de Tailltiu [4].

Dans les autres lieux de fête du royaume de Meath, comme à *Tlachtga,* où l'on célébrait Samhain, s'élèvent aussi des tombeaux. L'*Oenach Feci* dans la Plaine de Breg a été le lieu de sépulture à quelques rois du Munster. On y montrait en outre un tumulus que certains croyaient être celui du roi Conaire Mór, et que d'autres attribuaient au roi Conaire Carpraige [5]. Enfin l'emplacement de la fête de Brugh na Boinne est donné comme la résidence des principaux chefs des Túatha Dé Danann, mais c'est en même temps un lieu de sépulture. Les rois suprêmes étaient enterrés dans le *sídh* de Brugh depuis le temps de Crimthann Nía Náir. Ce roi avait épousé une *bansidhaig* et il avait préféré reposer après sa mort dans

1. *Laech aicme.* Cf. *Táin Bó Flidais*, § 6, dans *Irische Texte*, II_2, p. 215. — *Irros Domnand* était situé dans le comté actuel de Mayo : c'est probablement Erris. — Les Clanna Rudraige d'Ulster ont vaincu et exterminé les deux autres « races héroïques » : Windisch, dans *Táin Bó Cúalnge*, p. 436, note 1 ; cf. Keating, éd. Dinneen, vol. cité, p. 220 s.

2. Sullivan, vol. d'introd. à O'Curry, *op. cit.*, p. CCCXXVII, note 567.

3. Poème de Cuan húa Lochain, intitulé *Aenach Taillen*, dans Gwynn, *Poems from the Dinnsenchas* (*Todd Lectures Series*), Dublin.

4. Gwynn, *The Metrical Dinnsenchas* (*Todd Lecture Series* VI), p. 6 : *Temair* II, vers 1 à 12. — Cf. *Aenach Taillen*, cité plus haut.

5. *Senchus na Relec, loc. cit.*, p. 97; extrait de *LU*, chez Petrie, p. 103.

la tribu de sa femme que parmi ses propres ancêtres[1].

La plus renommée des assemblées du Leinster, celle de Lugnasad à *Oenach Colmain*, ou *Oenach Life*, est elle aussi tenue dans un cimetière. Il contient des tombeaux des rois du Munster et il est mentionné par le *Senchus na Relec*[2]. En un autre lieu de la même province, *Oenach Ailbe*, dont le nom indique qu'il a été un lieu d'assemblées, est la sépulture principale des rois du Leinster[3]. *Carman*, dont nous avons décrit la fête, est également célébrée dans les *Dinnsenchas* comme *relic na rígh* ou « cimetière de rois »[4].

Dans le royaume de Desmond ou Munster Oriental *Temair Luachra* qui est un lieu d'assemblée, est pareillement un cimetière qui figure sur la liste du *Senchus na*

1. *Senchus na Relec*, *loc. cit.*, p. 96 et *ibid.* note *e*. Cf. extrait de *LU*, chez Borlase, *loc. cit.* : « les troupes du grand Meath (royaume de Mide) sont enterrées au milieu (à l'intérieur ?) de Brugh le seigneurial ». Cf. *ibid.* commentaire de Maelmuire : « les princes des Túatha Dé Danann, à l'exception de sept d'entre eux qui ont été enterrés à Brugh, notamment : Lug, et Oe, fils d'Ollamh, et Ogma, et Coirpre fils d'Etan, et Etan elle-même, et Dagda et ses trois fils, notamment Aedh et Oengus et Cermait, et beaucoup d'autres, tant Túatha Dé Danann que Fir-Bolg ou autres. » Au XIe siècle les evhéméristes irlandais se figuraient que les dieux avaient été des hommes et qu'ils étaient morts. C'est pourquoi nous trouvons les Túatha Dé Danann transformés, de dieux qu'ils étaient habitant le *sidh* de Brugh (Sur ce *sidh* cf. la *Conquête du sidh*, résumée par H. d'Arbois de Jubainville, *loc. cit.*), en morts enterrés à Brugh. — Toutefois, il n'y a pas de doute que Brugh ait été considéré en même temps comme cimetière et comme *sidh*, à l'époque même où les dieux n'étaient pas encore humanisés, puisqu'on croyait que les rois suprêmes, qui étaient des dieux (Cf. chap. VI) y avait été enterré. — Cf. aussi la légende de l'enterrement du roi suprême Cormac mac Airt, chez Petrie, *op. cit.*, p. 96 (trad. p. 98) : ce roi qui avait embrassé en secret le christianisme n'avait pas voulu reposer dans le tumulus païen de Brugh. Il avait ordonné qu'on l'enterrât sur la rive opposée de la Boyne à Rúas na Rígh (Rossnaree).

2. *Loc. cit.*, p. 96 ; Cf. *LU*, dans Petrie, *loc. cit.*

3. *Senchus na Relec*, p. 96 ; *ibid.* p. 97 : « les gens du Leinster, c'est-à-dire, Cathair avec sa race et les rois qui étaient avant eux, étaient enterrés dans Oenach Ailbe ». — Aussi *LU* dans Petrie.

4. *Aenach Carmain*, *loc. cit.*, strophes 3 et 74.

Relec[1]. C'était la sépulture des Clanna Dedad. L'*Oenach Clochain* ou *Oenach Culi*, dans la même province, contenait des tombeaux des rois du Munster[2]. Il y avait aussi des tombeaux dans l'*Oenach Urmumhan* ou *Oenach Tete* dans le royaume de Thomond ou Munster Occidental[3].

Cruachan en Connaught, dont l'assemblée de Samhain dépasse en importance les limites de la province, est également un *relic na rígh* des plus fameux. C'est même, pourrait-on dire, le *relic na rígh* par excellence de l'Irlande païenne. Il servit de lieu de sépulture à tous les rois de Connaught et aux rois suprêmes antérieurs à Crimthann Nía Náir[4]. La plaine qui entoure l'ancienne forteresse royale de Cruachan est entièrement semée de monuments funé-

1. *LU*, dans Petrie, *loc. cit.* — Cf. *Dinnsenchas* de Rennes, n° 50, *Rev. Celtique* XV ; O'Grady, *Extracts* n°s 12 et 13 dans *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 523. — Sur la fête de Temair Luachra, voir O'Donovan, *The Book of Rights*, p. 255 et les notes des pp. 254 s. — Temair Luachra était, suivant O'Donovan, *ibid.*, p. 90 : « a fort near Beala Atha na Teamrach in the parish of Dysart, near Castle Island in the Cty of Kerry. »

2. *Senchus na Relec*, p. 98 : *LU*, dans Petrie, *loc. cit.* — Cf. *Acallamh na Senorach* dans *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 118 : « le lieu de l'assemblée (commémorative) de Cuil, femme de Nechtan, qu'on nomme aujourd'hui la pelouse de fête, porteuse de genisses, de Sen Clochair ». — Cf. O'Curry, *Mss Materials*, p. 305 : courses d'Oenach Clochair. — C'est actuellement Manister près de Cromm, comté Limerick ; O'Curry, *ibid.*

3. On y voit des traces de sépultures. — C'est actuellement Nenagh, comté Tipperary : *Chronicon Scotorum*, p. 234, *ad annum* 992, et note de l'éditeur, *ibid.*

4. *Senchus na Relec*, p. 96 et p. 97 : « c'est là que la race d'Eremon, c'est-à-dire, les rois de Tara, se faisaient enterrer jusqu'au temps de Crimthann, fils de Lugaidh Riabderg . . notamment : Cobhthach Coelbregh et Labraidh Loingsech et Eocho Fedlech avec ses trois fils, c'est-à-dire, les trois Fidhemna, ou Bres, Nar et Lothor; et Eocho Airemh, Lugaidh Riabderg, les six filles d'Eocho Fedhlech, c'est-à-dire Medb et Clothru, Muresc et Derdriu, Mugain et Ele ; et Ailill mac Mata avec ses sept frères... » — Cf. poème attribué à Dorban publié par Petrie, *op. cit.*, p. 102, d'après *LU* : « chaque tertre dans cet *oenach* a sous lui des guerriers et des reines, et des poètes et des distributeurs de richesses (*cudchaire*) et des belles et fières femmes... Il n'est pas un seul tertre en ce lieu, dans l'*Oenach Cruachna*, qui ne soit le tombeau d'un roi ou d'un prince royal (*rig-flatha*) ou d'une femme, ou d'un poète belliqueux ». — Sur la fête de Samhain à Cruachan, cf. Keating, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc.*, IX, p. 42 s.

raires, dont beaucoup sont de dimensions considérables. Ces monuments appartiennent à la même époque que ceux d'Uisnech et de Tailtiu[1].

Il y a encore à Cruachan un *sídh*, qui est situé à proximité du cimetière. C'est une grotte naturelle, mais il y a des indices qu'elle a servi de lieu de sépulture et on y a trouvé une inscription en caractères *oghamiques*[2].

Pour les autres lieux de fêtes les renseignements font défaut[3].

Mais telle quelle, notre liste établit avec certitude que les fêtes irlandaises sont célébrées dans des cimetières. Il y est donc fort probable que les génies que réveillent ces fêtes sont identiques aux esprits des morts qui reposent en leurs emplacements.

1. Joyce, *op. cit.*, II, p. 556. — Ce sont des tumulus de dimensions assez restreintes, du moins si on les compare aux énormes tombelles de l'époque néolithique, telles qu'on en voit à Brugh (= Newgrange) et Loughcrew. Les tumulus de l'époque gôidélique ne renferment pas d'allées couvertes avec entrée extérieure, mais des cistes en pierres ou bien des sépultures en pleine terre, sans ciste. A Cruachan on voit aussi des sépultures entourées d'un rempart circulaire, *ráth*, qui sont nombreuses dans tous les autres cimetières gôidéliques. Cf. Joyce, II, p. 577 ss.

2. Joyce, *op. cit.*, II, p. 556 s. Sir Samuel Ferguson sur la pierre en question a déchiffré le nom de Medb, une reine épique et l'une des principales héroïnes du cycle d'Ulster. Mais la justesse de cette lecture est très douteuse.

3. Du moins en ce qui concerne les fêtes célébrées dans des cimetières proprement dits. Car, partout où se tient une assemblée de fête en Irlande, il y a un tumulus, un monument funéraire quelconque, ou bien la tradition veut que le lieu de la fête renferme une sépulture. Ainsi la fête d'Ailech en Ulster est la répétition d'une fête funéraire célébrée en l'honneur d'une princesse, Ailech, ou d'une fée du même nom : O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 152 s. Un roi de Connaught, Eoghan Bél, est enterré dans l'*Oenach Locha Gille* (du Lac Gill à la frontière de l'Ulster et du Connaught) : *Vie de saint Cellach de Killala* dans *Silva Gadelica*, II, p. 52 (vol. des textes, p. 51). — Un chef du Meath, Fiachra, est enterré dans un lieu qui s'appelle depuis *forrach*, c'est-à-dire, *marché, place de foire* (*forrach* est apparenté au latin *forum*) : *Story of King's Eochaid's Sons*, dans *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 543 ; *The Death of Crimthann*, éd. Whitley Stokes dans *Rev. Celtique XXIV*, p. 185 — Cf. aussi, *ibid.*, p. 183 : le druide Drithlin est tué sur le bord du lac Erne Lower. C'est de là que vient le nom de l'*Oenach Drithlenn*.

En tout cas le choix des cimetières indique suffisamment que les morts avaient une part dans la célébration des fêtes. Et pourtant nous ne les voyons nulle part se distinguer des autres génies qui paraissent pendant la fête.

C'est que ceux-ci sont eux aussi des morts ou bien des ressuscités, ce qui est la même chose. En effet, on a vu que le thème essentiel du drame de fête en Irlande est celui de la mort et de la renaissance divine. Les génies et les dieux qui en sont les acteurs sont en train de mourir pour reparaître immédiatement après leur mort. Ce sont donc des esprits de même nature que les esprits des morts humains. Ils leurs sont entièrement identiques.

Ainsi, quand on considère de plus près, comme nous venons de le faire, les génies anonymes ou nommés des fêtes, on constate que ce sont soit des morts anonymes, soit des héros nommés.

Représentation de la mort en Irlande. — I. *La désincarnation et la réincarnation des génies.* — La chose a des raisons profondes. En effet, si nous jetons un regard sur les idées qui président au développement du culte des morts en Irlande, nous constatons qu'elles n'admettent aucune différence entre les morts et les autres esprits.

La mort et la naissance ne sont, selon les idées irlandaises, qu'une désincarnation et une réincarnation des mêmes génies dont nous parlons sans cesse. Ces génies sont d'une nature telle qu'ils se réincarnent continuellement et de la sorte passent de la vie divine à la vie terrestre et inversement. Ils sont les esprits qui donnent la vie aux corps et la mort n'est autre chose que leur départ.

Un exemple de ces réincarnations est fourni par l'his-

toire de la *Génération des deux Porchers*[1], une des *remscéla*, ou récits qui servent d'introduction à la *Táin Bó Cúalnge*.

Friuch et Rucht, porchers l'un de Bodb, roi du *sídh* de Femen en Munster, l'autre d'Ochall Ochne, chef des génies du *sídh* de Cruachan se métamorphosent successivement en corbeaux, en animaux aquatiques, puis en guerriers qui après un combat acharné deviennent des fantômes. Ceux-ci se transforment à leur tour en vers, dont l'un vit dans l'eau d'une fontaine du Connaught et l'autre dans un ruisseau de Cúalnge, et qui finissent par être avalés par deux vaches. Celles-ci en sont fécondées et mettent bas deux taureaux, *Finnbennach*, ou le « Blanc-Cornu » de Connaught, et *Donn*, ou le Brun de Cooley, les mêmes dont la rivalité déchaînera la guerre de la *Táin Bó Cúalnge*[2].

Un conte analogue, mais dont la rédaction ne remonte pas plus haut que les invasions scandinaves, est l'*Histoire de Túan mac Cairill*[3].

Túan est un neveu ou un frère de Partholon, arrivé avec lui en Irlande, et qui seul de sa race échappe à la mort. Parvenu aux extrêmes limites de la vieillesse et de la décrépitude il se retire dans une caverne, il y jeûne et puis s'y endort. Il se réveille cerf. Túan devient ensuite vautour, sanglier et enfin saumon. Pêché sous cette forme et

1. Des deux versions de cette histoire une seule, celle du *Livre de Leinster*, a été publiée dans le texte et traduite par M. Windisch dans *Irische Texte* III$_1$, p. 235 ss. Elle a été traduite à nouveau, en anglais, par M. Kuno Meyer, dans *Voyage of Bran*, II, p. 58 ss. et en français par d'Arbois de Jubainville, dans *Les Druides et les Dieux celtiques à formes d'animaux*, Paris, 1906, p. 171 ss. — La seconde version, qui est consignée dans le Ms. *Egerton* 1782 du British Museum, est comparée à la première et étudiée dans *Voyage of Bran*, II, p. 66 ss. Les différences entre les deux sont insignifiantes.

2. Sur Donn et Donn-Bó, cf. plus haut, p. 127 s.

3. Publiée et trad. par M. Kuno Meyer dans *Voyage of Bran*, II, appendice A. — Résumé par d'Arbois de Jubainville dans le *Cycle Mythologique*, p. 47 ss.

mangé par une reine, femme de Cairel, il renaît homme.

Les exemples abondent, Ness avala un ver en buvant et devint grosse. Elle mit au monde le futur roi Conchobar [1]. Même mode de conception d'un autre fameux héros du cycle d'Ulster, Conall Cernach [2].

Or ces dieux et ces génies qui s'incarnent ainsi [3], ce sont toujours ceux que nous avons appris à connaître.

Ainsi Cúchulainn est l'incarnation du dieu Lug [4]. Etáin, fille de la reine Etar, est l'incarnation de la fée Etáin qui appartient aux Túatha Dé Danann. La fée Etáin avait été emportée hors de son *sidh* par un coup de vent, et elle était tombée par la cheminée d'une salle de festin dans la coupe d'Etar qui l'avala. Neuf mois après, la reine mettait au monde une fille, qui était la réincarnation d'Etáin [5].

Un personnage historique qui vivait au VIIe siècle, le roi d'Ulster Mongan, passait pour être le fils ou l'incarnation

1. *Compert Conchobair*, éd. Kuno Meyer, dans *Rev. Celtique*, VI, p. 178 ss. Trad. française dans d'Arbois de Jubainville, *Épopée Celtique*, sous le titre *Naissance de Conchobar*, p. 17.

2. *Cóir Anmann*, éd. Whitley Stokes dans *Irische Texte*, III_2, p. 392.

3. La conception en buvant de l'eau est le thème de nombreuses legendes irlandaises qui ont été étudiees par Alfred Nutt, *op. cit.*, II, p. 38 ss. Dans les temps chrétiens c'est de l'eau bénite qui remplace l'eau contenant un germe divin. Cf. legende de la naissance d'Aedh Slaine, roi d'Irlande, dans *Silva Gadelica*, II, p. 88 ss. Aux histoires de ce genre citées par Nutt et dont il est fait mention dans notre texte on peut ajouter encore une, la légende de la naissance de saint Finnacha dans la *Vie* de saint Molaise, dans *Silva Gadelica*, II, p. 23. Une femme stérile vient demander conseil à saint Molaise. Celui-ci donne sa coupe au mari en lui ordonnant d'aller puiser de l'eau, il benit cette eau et la fait boire a la femme. Après quoi il lui dit : « Femme, sois sûre qu'à partir de ce moment tu seras enceinte et que tu donneras la vie à un fils » Ce fils s'appelle *Mac da creta*, « fils des deux bénédictions », ou saint Finnacha.

4. *Compert Conculaind*, publié en deux versions (texte seul) par M. Windisch, dans *Irische Texte* I, traduits en français par M. Louis Duvau dans d'Arbois de Jubainville, *Epopee celtique*, p. 26 ss. — Cf. Alfred Nutt, *op. cit.*, II, p. 39 ss.

5. *Tochmarc Etáine*, éd. Windisch, dans *Irische Texte*, I, p. 131.

de Manannan mac Lir, le dieu de la mer[1]. En général incarnation et génération se distinguent mal en Irlande. On voit par exemple Lug vivre d'une existence propre comme dieu, quoiqu'il fût incarné en Cuchulainn. On considère aussi ce héros comme le fils de Lug.

D'un autre côté les dieux qui s'incarnent dans les héros appartiennent tous aux troupes des génies d'invasion. Mais aussi bien il n'y en a pas d'autres. Ils sont tous des Túatha Dé Danann. Quant à l'omission de représentants d'autres tribus divines dans les histoires citées, elle s'explique par le fait qu'une des tribus en question, les Fomoraig, sont plus particulièrement des dieux de la mort et que, en ce qui concerne les autres, elles sont considérées comme appartenant à un passé très lointain. Seuls les Túatha Dé Danann, qui sont les derniers des dieux, sont réellement présents à l'esprit du peuple irlandais. Leur histoire résume celle de toutes les autres tribus divines.

La naissance d'un héros est ainsi l'incarnation d'un être divin. La mort est par conséquent le retour de cet esprit à la vie divine.

Ce qui vient d'être dit des héros doit être étendu à tous les hommes en général. Les *Dinnsenchas* disent que l'objet de la célébration de Lugnasad était d'assurer aux participants de belles récoltes, le croît du bétail et *de beaux enfants*[2]. Les offrandes de nouveau-nés qu'on faisait aux autres fêtes indiquent que celles-ci étaient célébrées dans un but identique.

Or les puissances spirituelles évoquées aux fêtes sont précisément les mêmes génies qu'on a vu s'incarner dans

1. Tous les textes relatifs à l'incarnation de Manannan mac Lir en Mongan ont été réunis dans l'appendice au vol. I, de *Voyage of Bran*, par M. Kuno Meyer. — Cf. *Imram Brain, ibid.*, p. 24 ss.

2. *Dinnsenchas* de Rennes, *Rev. Celtique* XV, p. 112; cf. ci-dessus, p. 124, note.

certains héros. C'est donc en eux que réside le principe de la vie humaine, ainsi que d'ailleurs de la vie animale et végétale. En un mot, ils sont les âmes des vivants, et, lorsqu'ils retournent à la vie divine, ils sont les âmes des morts.

II. *Le pays de génies est un dépôt d'âmes à incarner.* — On fait un pas de plus si l'on étudie le monde où vivent les génies.

Nous savons que c'est le pays des morts. On verra que c'est aussi, pour ainsi dire, un réservoir de forces vitales.

En effet, le pays des génies est une contrée de vie éternelle. C'est la « Terre des vivants », *Tir innambeo*. La mort, la vieillesse et toute souffrance en sont bannies, et la jouissance de la vie y atteint son intensité suprême. On nomme aussi cette contrée *Mag Mell*, « Plaine de Délices[1] ».

Au centre de Mag Mell est un arbre merveilleux qui porte en même temps des feuilles, des fleurs et des fruits[2]. Cet arbre est l'Arbre de Vie.

Ses fruits assurent la vie et la jeunesse à celui qui les consomme. Une seule pomme de Mag Mell suffit pendant un mois à la subsistance d'un héros, Condla, sans diminuer de volume[3]. Dans la relation d'un voyage à des îles fantas-

1. Le pays des dieux est encore appelé *Tir nan-og* = Pays des Jeunes. *Tir Tairngiri* = Pays de la Promesse, (Cf. Alfred Nutt, *op. cit.*, I, p. 226 ss.), Pays de la Vérité, etc. : cf. *Voyage of Bran*, Index, *sub « Land »*; d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 28 s.

2. *Imram Brain maic Febail*, éd. Kuno Meyer, dans *Voyage of Bran*, I, p. 7, strophe 7. — Cf. *The Adventures of Tadg, son of Cian*, éd. Standish O'Grady, dans *Silva Gadelica*, p. 385 ss. : un grand pommier qui porte des fleurs et des fruits en même temps ombrage la maison dans laquelle vit un couple éternellement jeune dans un séjour élyséen. — Cf. *Imram Brain*, p. 5, strophe 3 : *cróib dind abaill a hemain* = une branche du pommier d'Emain. *Emain* est la cité divine. Cf. un poème du XIe siècle dans le Ms *Livre de Fermoy*, dans lequel, pour dire qu'une des Hebrides est une île fortunée, on la nomme *Emhain Abhla* = Emain aux Pommiers : James Henthorn Todd, *Descriptive Catalogue of the Book of Fermoy*, dans *Proceedings of the Roy. Ir. Academy*, I, p. 11.

3. *Echtra Condla*, éd. Windisch *loc. cit.* § 4 ; trad. française de d'Arbois de Jubainville, *Épopée celtique*, p. 387.

tiques, la *Navigation de Mael-Duin*[1], l'équipage entier d'un vaisseau vit quarante jours de trois pommes pareilles. Un autre passage du même récit nous montre un aigle vieux et décrépit qui redevient jeune et vigoureux après avoir mangé des fruits de l'arbre divin et s'être baigné dans un lac où quelques-uns de ceux-ci étaient tombés. Un compagnon de Mael-Duin qui a suivi l'exemple de l'aigle conserve toute sa vie sa vigueur et son aspect juvénile[2].

Tous les germes de vie sont inclus dans l'Arbre divin. En effet, des arbres sacrés qui sont sortis de ses graines, et qui évidemment le représentent, sont plantés au milieu des *oenach* dont on sait que les rites assuraient la fécondité et la croissance[3].

Les arbres des *oenach* irlandais sont ainsi des Arbres de Vie, et par conséquent leur prototype idéal, l'arbre mythique, dont ils sont tous issus, est l'Arbre de Vie par excellence.

Le monde où il croît est donc bien le pays d'où sort la

1. Éd. Whitley Stokes, sous le titre *Imram cuirrech Mael-Duin*, dans *Rev. Celtique* X et XI. L'épisode des pommes forme le sujet du chap. VII de l'histoire. — Cf. aussi *Adventures of Tadg, loc. cit.* où les fruits du pays fortuné apparaissent à chaque instant comme suffisant a assurer la vie et même la jeunesse éternelle.

2. *Imram cuirrech Mael-Duin*, chap. XXX.

3. Huit arbres pareils sont nommés dans une liste qui a été publiée par O'Curry dans *Cath Muighe Léana*, p. 96 note. — « L'arbre de l'Oenach Maighe Adhair » est mentionné dans les *Annales*, ad annum 981, publiés dans *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 542. — L'arbre d'Oenach Reil (*bile i n-Oenach Reil*) est mentionné dans *The Death of Muircertach mac Erca*, p. 426, § 46. Le fait que la vie humaine est liée à ces arbres ressort encore d'une légende qui raconte la naissance du roi Conn Cetcathach. Cette naissance fut marquée par la germination de quatre d'entre eux. *Cath Muighe Léana*, p. 94. Ce sont : *Bile Tortan*, *Eo Rosa*, *Craobh Mughna*, et *Craobh Daithe*. Le commentaire au *Felire Oengusso* du *Lebar Brecc*, éd. de 1880, p. CLXXXI au 10 décembre, dit au contraire que l'if *Mugna* est sec depuis la naissance de Conn Cetcathach. (Cet if poussait en Belach Mugna sur la rive de la Barrow, en Leinster). Mais l'if de Mugna est ici aussi un Arbre de Vie. La Vie en est sortie pour entrer dans Conn.

vie. Il contient la provision des âmes incarnables et, en général, les sources de toute fécondité. Les puissances qui animent les hommes ainsi que tous les autres êtres y sont pour ainsi dire emmagasinées à l'état latent, et la vie est la conséquence d'un dégagement des forces qui y résident.

Inversement, la mort est un retour aux sources de la vie. En effet, on ne connaît pas un pays des morts qui diffère de celui des génies. Ainsi, l'enlèvement par un Dieu est expressément indiqué comme équivalent à la mort dans une légende des *Dinnsenchas*, celle de Tuag Inbir. Une jeune fille endormie sur le rivage est noyée par une vague. Mais en réalité c'était Manannan mac Lir qui avait pris la forme de vague pour l'enlever et l'emmener au pays des dieux [1].

D'autre part, les esprits incarnés n'entrent pas tout entiers dans la vie humaine. Leur vie plonge ses racines dans la vie divine. Ils gardent un gage de retour.

C'est un rameau ou bien un fruit de l'Arbre de Vie. Les dieux le présentent aux hommes qu'ils invitent à les suivre dans Mag Mell et, le rameau une fois reçu, on est forcé de partir sans retour. C'est ainsi qu'une déesse oblige Bran mac Febail à quitter l'Irlande pour Tir innambeo. Pareillement le roi Cormac mac Airt voit Manannan mac Lir enlever sa femme et ses deux enfants en échange de trois pommes de Mag Mell [2].

1. *Dinnsenchas* de Rennes, *Rev. Celtique*, XV (*Tuag Inbir*). — Cf. *Dinnsenchas Bodleiennes* (du Ms. *Rawlinson B.* 506 d'Oxford), éd. Whitley Stokes, nº 46 dans *Folk-Lore*, IV. — Légendes analogues de *Tonn Clidna* dans *Dinnsenchas Bodleiennes* nº 10 et de Rúad, fille de Maine Milscoth, *Dinnsenchas de Rennes*, dans *Rev. Celtique*, XVI, p. 31 s. — Cf. *Dinnsenchas* d'Edimbourg, dans *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 528.

2. *Echtra Cormaici Tir Tairngiri*, éd. Whitley Stokes dans *Irische Texte*, III, p. 194 s., §§ 31 s., trad. p. 212 s. Le récit est assez récent. Il ne remonte pas au delà du XIVe siècle, mais les éléments qui entrent dans sa composition appartiennent en grande partie aux mythes et aux légendes de l'époque païenne. — Cf. l'analyse de M. Alfred Nutt, dans *Voyage of Bran*, I, p. 189 s.

Il y a ainsi une relation intime entre l'idée de mort, celle de la vie et celle de la vie divine. La vie corporelle n'est qu'un intermède entre deux périodes de vie divine et la mort est le retour d'un esprit divin dans le dépôt de forces vitales, dont il est sorti pour créer de la vie ici-bas. Par là même est expliqué le fait que les dieux et les génies irlandais se confondent si naturellement avec les morts.

III. *Confusion des morts avec les génies.* — On verra que de leur côté les morts tendent à se confondre avec les dieux et les génies.

On a nié que les Irlandais eussent connu la notion d'âmes de morts, distinctes des autres esprits. M. Alfred Nutt, après avoir étudié parallèlement les mythes irlandais de l'Autre Monde et le rituel des fêtes, établit que la mort et le sacrifice agraire sont deux moyens analogues d'échanger une certaine quantité de vie contre une quantité correspondante de vie nouvelle. Chaque mort vient seulement enrichir la réserve de *Puissances de Vie* disponibles. Quant à l'individu, suivant M. Nutt, rien n'en survit[1].

On verra que cette division absolue entre les âmes des morts et celle des vivants est inexacte. Il reste une âme désincarnée, apte à se réincarner dans un individu.

Catégories des morts. morts anonymes et morts nommés. — Il y a en Irlande deux classes de morts.

C'est d'une part la foule anonyme, *les morts* ou *les ancêtres* en général. On n'en parle que comme d'une masse innombrable. Ils n'ont qu'une existence collective.

Le rituel des fêtes comporte des lamentations sur les morts en général. A Carman, par exemple, il y avait sept

1. *Voyage of Bran*, II, p. 96.

tumulus sur lesquels on s'assemblait pour pleurer les morts, et le texte des *Dinnsenchas* dit expressément que ces morts sont une foule, une *troupe*[1].

Mais à côté de cette foule anonyme il y a des morts qui gardent leur personnalité.

Ils se distinguent des autres morts par un monument funéraire apparent, par exemple, un *carn* (cairn), ou monceau de pierres, ou une *duma*, ou tumulus en terre.

La seule présence d'un monument pareil suffit à faire un mort d'une classe distincte, un héros, de celui qu'il commémore. En effet, bien que la plupart du temps on ne sache rien sur celui-ci, pas même son nom, son monument funéraire est toujours attribué à quelque mort qui se distingue du commun. C'est le *Tombeau du Seigneur* (*Carn Tigerna*), ou bien *du Champion* (*Carn na Laech*)[2]. Une tradition des environs de Killarney voit dans un grand *carn* du Mont Mangerton le monument d'un berger qu'on trouva mort sans que personne pût expliquer son décès[3]. Quant aux tombeaux attribués aux héros épiques, ils se chiffrent par douzaines[4].

D'autre part les morts en question conservent dans bien des cas la partie la plus précieuse de leur individualité, celle qui en constitue le signe distinctif : leur nom.

En effet, le nom des morts de distinction est inscrit en caractères *oghamiques* sur la pierre levée qui surmonte la tombe. Il s'agit ici non de faits isolés, mais d'un rite qui est une partie intégrante du rituel funéraire héroïque, ainsi qu'on peut s'en convaincre à chaque pas en parcourant les

1. *Aenach Carmain*, strophe 3, p. 530.
2. Borlase, I, p. 13.
3. Joyce, *Social History of Ireland*, II, p. 563.
4. Borlase, II, p. 552 et *passim*. Cf. aussi *ibid.*, p. 2.

textes épiques[1]. Les monuments archéologiques attestent de leur côté l'existence de ce rite dès une époque antérieure au VIIe siècle après Jésus-Christ, ainsi qu'il ressort de la graphie des épitaphes retrouvées[2].

Quant à l'objet du rite en question, il n'est assurément pas seulement de perpétuer la mémoire du défunt, puisqu'on a trouvé de nombreuses épitaphes sur la partie enfouie des pierres levées[3]. Ce dont il s'agit, c'est d'empêcher l'âme du mort de se perdre.

En effet, en Irlande comme ailleurs il y a un rapport entre le nom de l'homme et l'esprit qui habite son corps. Connaître le nom d'une personne permet d'exercer sur elle un pouvoir magique[4].

Aussi l'inscription de l'épitaphe avait-elle pour effet de lier l'âme du mort à son menhir funéraire. Quand le poète Murgen veut évoquer l'esprit du héros Fergus mac Roig, il déchiffre son nom sur son menhir et ensuite il adresse à celui-ci une incantation « comme si Fergus en personne » avait été devant lui, et le vieux héros se dresse bientôt devant le poète[5].

On voit donc que les Irlandais avaient une notion très nette de morts, dont la personnalité, persistait, dont les esprits vivaient d'une vie indépendante sans se confondre ni avec la foule anonyme des morts, ni, à plus

1. Cf. par exemple, *Acallamh na Senorach*, éd. O'Grady, *Silva Gadelica*, p. 175.

2. Suivant Macalister, *Irish epigraphy*. I, Londres 1897, sur beaucoup d'épitaphes oghamiques un *q* remplace le *c*, prononcé *k* à partir du VIIe siècle. On a ainsi *maq* au lieu de *mac* sur toute une série d'épitaphes.

3. Macalister, *op. cit.*

4. J. Rhŷs, *Celtic Folk-Lore*, II, p. 624 s. Cf. *ibid.*, pp. 45, 54, 61, 88, 97, 229.

5. Légende publiée par M. Windisch dans *Táin Bó Cúalnge*, introduction, p. LIII. (trad. p. LIII s.). Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Senchan Torpeist*, dans *Bibl. de l'École de Chartres* XL, p. 152. — Cf. aussi Zimmer, *Kuhn's Zft.*, XXVIII, p. 426 ss.

forte raison, avec les *Puissance de Vie* amorphes du pays divin.

Les morts nommés sont ceux dont la mort a une portée sociale. — S'il en est ainsi c'est que, par les circonstances mêmes de leur mort, ils sont devenus des êtres à part. Ils sont ceux, dont la mort ressemble à celle des dieux et des génies.

Ce sont d'abord ceux qui sont morts d'épidémie. En effet, ces morts ont des monuments funéraires apparents. Le nom particulier de ceux-ci, *tamlachta*, indique que le souvenir de l'épidémie y demeure attaché [1].

Viennent ensuite les guerriers tués en combattant [2]. C'est surtout que leur mort est assimilable à une mort rituelle. En effet, les héros épiques sont en règle générale tués en combat singulier, ce qui est toujours une forme d'ordalie.

Ceux dont la mort est la sanction d'une infraction rituelle comptent pour cette raison même parmi les morts individualisés. C'est le cas de très nombreux héros épiques qui meurent pour avoir enfreint les interdictions magiques, les *geis*, qui pèsent sur eux. La mort du roi d'Ulster Cormac mac Conchobair, préparée par une série d'infractions involontaires de *geis* personnelles à ce héros [3], en est un exemple. Celle du roi suprême Loegaire mac Néill, qui meurt pour avoir violé son serment [4], en est un autre.

1. Joyce, p. 608. Windisch, *Táin Bó Cúalnge*, p. 172, note 1. — *Tamlachta* est un mot composé de *tam*, épidemie, et *lachta*, monument funéraire.

2. Leurs monuments sont toujours des monuments apparents, *carn* ou *fert*, c'est-à-dire tumulus. Presque toujours les textes épiques mentionnent l'inscription de l'épitaphe de morts pareils.

3. *Togail Bruiden Dá Chocae*, éd. Whitley Stokes, dans *Rev. Celtique*, XXI, §§ 6 ss.; p. 152 ss.

4. *Comthoth Loegairi co cretim*, éd. Plummer, dans *Rev. Celtique*, VI, p. 165 s. (trad. p. 168 s.).

En général, toutes les morts violentes ou inexplicables, toutes celles qui tranchent nettement sur la banalité des morts normales, ont pour conséquence l'individualisation des esprits. C'est que tout ce que ces morts ont précisément de rare et de mystérieux, on pourrait dire de surnaturel, les rapproche de la mort rituelle.

Ainsi ceux qui meurent noyés deviennent des esprits indépendants des autres morts, comme le montre l'exemple du roi légendaire Rúad, qui périt dans la cataracte d'Assaroe, et dont l'âme habite depuis lors un tumulus voisin[1]. Il en est de même de ceux dont le cœur éclate de chagrin, comme ces deux amants, héros du conte *Scél Baile Binnberlaig,* à chacun desquels on avait faussement annoncé la mort de l'autre[2]. C'est encore le fait de toutes les morts qui bouleversent l'ordre établi, comme celles qui sont amenées par trahison.

A plus forte raison, on individualise les morts qui, de leur vivant, étaient investis d'un caractère représentatif et sacré, comme les rois et les druides, et ceux, dans la mort desquels l'intervention d'une puissance spirituelle paraît manifeste. Tels sont, par exemple, ceux qui meurent empoisonnés, comme le roi Crimthann Nía Náir[3], l'empoisonnement étant toujours et partout entaché de magie, et ceux qui, comme le roi suprême Dathi, ont été frappés par la foudre[4].

Ainsi les morts qu'on distingue des autres sont ceux dont la mort a une valeur religieuse particulière, c'est-à-dire

1. Joyce, *Social History*, I, p. 262.

2. Éd. Kuno Meyer, dans *Rev. Celtique*, XIII, p. 222 (trad. p. 225). On inscrit le nom de ces morts sur leurs pierres funéraires.

3. *Death of Crimthann*, éd. Whitley Stokes, *Rev. Celt.*, XXIV, p. 179.

4. Sur la mort de Dathi, voir chapitre suivant. Ce roi a l'un des plus beaux tombeaux de Cruachan, tombeau qu'on montre encore.

ceux dont la mort est rituelle, ou bien survient dans des circonstances qui la rendent passible d'être interprétée comme mort rituelle. On verra que c'est là la raison de ce qu'ils survivent à leur mort physique en tant qu'individus.

MORT RITUELLE ET MORT PHYSIQUE. DIVERSES FORMES DE MORT RITUELLE. — I. *Navigation errante*. En effet, la mort rituelle est compatible en Irlande avec la continuité de la vie individuelle. A la mort physique équivalent des rites qui ouvrent l'entrée de l'Autre-Monde aux vivants.

Il en est un qui consiste à embarquer un homme dans un bateau sans rame ni gouvernail et à l'abandonner au gré des flots [1]. L'existence réelle de ce rite en Irlande est démontrée par les faits historiques : au XIIe siècle encore Hughes de Lacy venge la mort de Jean de Courcy en abandonnant ses meurtriers présumés dans des barques sans avirons [2].

Cette peine équivaut à la mort. Dans la légende de Becuma, les dieux expulsent ainsi la déesse condamnée au bûcher. Quand un homme parti dans un bateau errant est rejeté vivant à la côte, il n'a plus aucun droit dans son ancienne tribu. On le traite en étranger naufragé, on en fait un esclave [3]. C'est que le rite l'a retranché de la société humaine. Il est voué à la mort et on n'envisage même pas l'éventualité de son retour.

1. Commentaire au *Senchus Mór*, dans *Ancient Laws of Ireland*, I, p. 14, l. 10. Dans le cas d'homicide involontaire, le meurtrier qui ne peut payer la composition est placé dans une barque et abandonné au gré des flots.

2. Cf. encore : *Rev. Celtique*, IX, p. 17 s. ; O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 29 ; *Mss. Materials*, p. 333 ; Sullivan, introduction à O'Curry, *Manners and Customs*, I, p. CXX et p. CCCXXXIV.

3. *Senchus Mór*, commentaire, *Anc. Laws*, I, p. 204, en haut de la page.

Naviguant au gré des flots, il est comme les morts passant en Mag Mell. Eux aussi sont obligés de traverser la mer avant d'arriver aux lointaines Iles de l'Ouest où est le Pays des Vivants.

Plusieurs héros ont entrepris la traversée et nous en avons des relations. Elle s'effectue sous la conduite d'une divinité psychopompe montée dans une barque de verre ou de bronze, dans laquelle saute le héros [1]. Bran mac Febail rencontre en mer le dieu Manannan qui lui souhaite la bienvenue et le guide. Dans d'autres histoires, comme dans celle de Tuag Inbir ou celle de Cormac mac Airt, le héros du récit est enlevé par Manannan et transporté dans le pays divin.

Manannan mac Lir est le dieu psychopompe par excellence, le seul des grands dieux qui soit nommé dans les mythes de voyage en Autre-Monde. Or, se laisser aller au gré des flots c'est s'abandonner au bon vouloir de ce dieu, car Manannan personnifie la mer. Il en est le fils, *mac Lir*, et le dieu qui passe sa vie à parcourir les « plaines fleuries » de l'Océan et à commander aux vagues, qui sont le troupeau innombrable de ses chevaux [2].

En effet, les navigateurs qui se sont abandonnés aux vents et aux courants ont fini par aborder dans les pays des morts et des dieux. C'est ainsi que Mael-Duin découvre une série d'îles fantastiques, dont les traits ont été empruntés aux descriptions de Mag-Mell. Un autre héros, Tagd, fils de Cian, ayant perdu la route de son vaisseau à la suite d'une tempête, se laisse voguer à l'aventure et débarque

1. Par exemple Condla. D'Arbois de Jubainville, *loc. cit.*, p. 389 (§ 7). — Cúchulainn part également pour le pays des fées, guidé par une déesse qui est venue le chercher. *Serglige Conchulainn*, *ibid.*, p. 203.

2. *Imram Brain*, *loc. cit.*, p. 19 (strophes 34 à 36).

enfin en Espagne, où il retrouve les héros des anciens temps, qui y attendent le Jugement Dernier[1].

Ainsi le rite que nous venons de décrire équivaut bien à la mort et pourtant la mort naturelle n'en est pas la conséquence. Les héros qui vont en Mag Mell continuent à vivre. Ils ne meurent qu'au retour.

II. *L'initiation.* — Un autre moyen d'entrer vivant dans l'autre monde est l'initiation, telle que la pratiquaient les poètes et les magiciens.

Pour devenir tels, il fallait entrer dans le monde des génies pour y goûter aux fruits du *Sorbier de Science et d'Inspiration*[2].

Cet arbuste est la source de toute science. Il croît au-dessus d'une fontaine, dans l'eau de laquelle tombent ses baies qu'elles teignent en rouge. Des truites qui vivent dans la fontaine avalent les baies qui y tombent. Pour atteindre à la science suprême il faut boire à cette fontaine ou bien manger une des truites.

Il arrive parfois qu'une des truites en question s'échappe et arrive dans une rivière d'Irlande. Celui qui prend et mange une *Truite d'Inspiration* devient du coup un grand savant, pour lequel il n'y a rien de caché[3].

Or, la contrée où pousse le *Sorbier de Science* est identique au pays des morts. Le héros Condla qui est parti pour Mag Mell y demeure auprès du Sorbier et on appelle la fontaine qui coule au pied de l'arbre *Fontaine de*

1. *Silva Gadelica*, p. 385 ss.

2. *Dinnsenchas* de Rennes (*Sinann*), *Rev. Celtique*, XV, p. 457 et *Dinnsenchas Bodléiennes*, *loc. cit.*, n° 20. — Cf. : Note d'O'Donovan à *Cormac's Translation*, p. 35 ; *Echtra Cormaic : Tir Tairngiri*, *loc. cit.*, § 35, p. 195, trad. p. 213 ss.

3. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 413.

Condla[1]. D'autre part cette contrée est située sous un lac, ou bien dans un monde souterrain qui communique avec celui des hommes par les sources des rivières. Le pays des génies et des morts est souvent situé de la même façon.

Les initiés portent comme insigne un rameau de métal précieux chargé de clochettes[2], et qui est un rameau de l'Arbre de Vie. En effet, les rameaux que les dieux psychopompes présentent aux hommes qu'ils appellent dans l'Autre-Moude, sont des rameaux mélodieux. Ils font entendre une musique délicieuse lorsqu'on les agite[3]. D'autre part le *Sorbier de Science*, auquel les rameaux des initiés sont évidemment censés être cueillis, n'est qu'une forme particulière de l'Arbre de Vie. Il produit aussi ses feuilles, ses fleurs et ses fruits en même temps.

Ainsi l'initié est un homme qui est parvenu jusqu'aux sources de la Vie et qui en a rapporté un gage. Il est pareil à un dieu et à un mort. Et pourtant il reste bien en vie.

La conception irlandaise de la mort oscille donc entre deux points extrêmes. A l'un des pôles est le passage rituel dans l'Autre-Monde qui assure la continuité de la vie individuelle. Au pôle opposé est la mort purement physique, celle qui n'a rien de rituel ni même de remarquable, celle dont meurt tout le monde. Elle entraîne le naufrage de ce qui faisait la personnalité du vivant. Par sa fréquence et son uniformité même elle confond les âmes en une foule anonyme qui n'existe que par sa masse.

Les morts nommés occupent une situation intermédiaire entre ces deux cas extrêmes. D'un côté ils ne sont plus

1. *Dinnsenchas*, cités p. 181, note 2.

2. O'Curry, *Manners and Customs*, III, p. 316.

3. *Imram Brain*, *loc. cit.*, p. 2 s. — La branche que présente Manannan à Cormac rend un son si agréable que le roi offre au dieu tout ce que celui-ci voudra prendre en échange, *Echtra Cormaic*, p. 194.

des vivants comme le sont les navigateurs errants ou les initiés. Mais de l'autre ils conservent intacte leur personnalité. Le caractère même de leur mort la préserve de sombrer dans l'anéantissement du corps.

LES RITES FUNÉRAIRES. — I. *Funérailles provisoires.* — Un coup d'œil sur le rituel funéraire irlandais nous permettra de projeter un peu plus de lumière sur cette situation particulière.

A la double conception de la mort répondent deux séries de rites funéraires[1].

La première commence dès l'instant du décès. Le cadavre est d'abord lavé dans une rivière[2], après quoi commence la veillée, pendant laquelle on se lamente sur le mort et l'on prononce son éloge[3]. Le mort repose sous une couverture de branchages (*strofais*) ou un manteau[4].

Arrêtons-nous un moment au premier de ces rites. C'est assurément un rite de purification. Mais il a en outre pour effet de réveiller la vie spirituelle dans le cadavre.

Les rivières dans lesquelles on lave le mort viennent de Mag Mell, du Pays de la Vie. Leurs sources sont des passages qui mènent dans cette contrée.

D'autre part le bain du cadavre est en tous points ana-

1. Notre reconstitution s'appuie surtout sur le récit de *The Death of Muircertach mac Erca*, dans laquelle la série des rites est presque complète.

2. *Death of Muircertach*, *loc. cit.* § 43, p. 424. — Cf. *Revue Celtique*, XIII, p. 38 et p. 124 ; *Irische Texte*, IV, p. 310. — Cf. Keating, *Three Shafts of Death*, éd. Atkinson, p. 51.

3. Exemples : *Death of Muircertach*, p. 424 s. ; *Cath Muighe Léana*, p. 20 ; *Táin Bó Cualnge*, p. 636 s. ; *Meurtre des Fils d'Usnech*, trad. française, dans *Epopee Celtique*, p. 279 ss. ; *Bruiden Dá Chocae*, éd. Whitley Stokes, dans *Rev. Celtique*, XXI, § 65. — On trouve des complaintes et des éloges funèbres dans presque tout récit épique. Sur ce rite, cf. Sullivan, *op. cit.*, p. 325 ; Joyce, *op. cit.*, II, p. 540 ss. et p. 543. — Ce rite est encore pratiqué dans les pays goïdéliques : G.-K. Kinahan, *Notes on Irish Folk Lore*, dans *The Folk Lore Record*, IV, p. 100.

4. Joyce, *op. cit.*, II, p. 543 s. ; Muirchu, p. 287.

logue aux bains médicaux[1]. Or ceux-ci ont pour effet d'introduire dans le corps du patient une force de vie nouvelle. Ainsi Cethern, un héros blessé dans les combats de la *Táin Bó Cúalnge*, acquiert une vie et une vigueur nouvelle après avoir été plongé dans une bouillie de chair animale qu'il a bu et qui a pénétré ses tissus[2]. Dans la *Bataille de Mag Tured* le dieu médecin Diancecht ressuscite les morts des Túatha Dé Danann en les plongeant dans l'eau d'une fontaine[3].

Le bain dans une rivière dont l'eau roule des germes de vie opère de même une véritable renaissance[4].

1. Cf. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 49 : *Fothrucad* = « baigner », est employé dans deux sens, celui de bain curatif et de lustration d'un cadavre.

2. *Táin Bó Cúalnge*, p. 630 s. — Cf. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, dist. III, cap. 25 : lorsqu'il s'agit d'introniser un roi de Cénel Connell (*Tribu de Conall*, qui occupait le comté actuel de Tirconnell), on lui amène une jument blanche devant laquelle il se met à quatre pattes en déclarant qu'il est bien une bête. Alors la jument est tuée et sa viande cuite à l'eau. Le nouveau roi se baigne dans le bouillon ainsi obtenu et il en boit en se baignant. La viande de la jument est partagée entre les assistants. Une fois cette cérémonie terminée, personne ne peut plus contester le pouvoir du nouveau roi. — Il est, certes, fort douteux que cette cérémonie ait été jamais célébrée au moment d'une intronisation. Giraldus n'a pas été en Tirconnell, il relate ce qui lui a été raconté, et le cérémonial d'avènement de la tribu en question, tel que le rapporte Harris, dans son édition des œuvres de James Ware (note à *Antiquitates Hiberniæ*, p. 65) ne contient rien de pareil. C'est le cérémonial normal, celui que nous décrivons au chap. VI. Cf. Keating, éd. Comyn, p. 22. De plus le sacrifice du cheval n'est pas un fait gôidélique : il est gallois ou germanique. Mais les circonstances mêmes de ce sacrifice sont assurément authentiques. Jamais Giraldus ni aucun anglo-normand le plus hostile aux Irlandais n'aurait imaginé quelque chose de semblable. La cérémonie en question est trop cohérente et d'autre part sa description concorde trop bien avec celle du bain de Cethern. Aussi faut-il voir un fait dans ce que rapporte Giraldus, un fait qu'il a tout au plus mal interprété en en faisant un rite d'intronisation. Or, ce qui ressort de ce fait, est que les bains pareils à celui de Cethern étaient des bains sacrificiels et qu'ils avaient pour effet de faire participer le baigneur à la nature de la victime du sacrifice. — Cf. encore Keating, *Histoire d'Irlande*, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc.*, IX, p. 110 : des hommes blessés par des armes empoisonnées guérissent après s'être baignés dans du lait de vaches.

3. Éd. citée, § 123.

4. C'est un bain pris dans les eaux de la Boyne qui fait oublier à la

II. *Funérailles définitives.* — Les funérailles proprement dites commencent quand la veillée est terminée.

Le cadavre placé sur une bière est transporté jusqu'au cimetière.

C'est un rite qui représente le départ du mort pour l'Autre-Monde. En effet, on pénètre dans tous les cimetières irlandais en allant de l'est à l'ouest, c'est-à-dire dans la direction que suivent les âmes des morts, et il en est de même des allées couvertes sous tumulus, dont certaines ont servi de sépultures encore à l'époque gôidélique [1]. De plus, nombre de cimetières sont situés au bord de rivières ou de lacs, et on y transporte le cadavre en bateau [2]. On brise le char ou le bateau qui a servi à transporter le mort de crainte que celui-ci ne revienne [3].

Sur la tombe les lamentations recommencent et un nouvel éloge du mort est prononcé [4].

fée Eithne le secret du charme, *féth fiada*. Elle devient une femme mortelle : H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 278 ss. — Pareillement les âmes qui boivent les eaux du fleuve infernal oublient leur vie humaine avant d'entrer dans l'Hadès. Elles dépouillent ce qui leur reste de leur ancienne nature pour vivre une vie nouvelle et différente.

1. Cf. Wood-Martin. *Pagan Ireland, passim ;* Borlase, *op. cit.*, *passim.*

2. Les dolmens et les tumulus sont très nombreux dans les îles lacustres. Cf. Borlase, *op. cit.*, *passim.* — C'est aussi dans des îles qu'on trouve le plus de *clochan*, c'est-à-dire, de petites constructions coniques en pierres sèches ayant servi d'habitations à des ermites et peut-être même ayant été habitées antérieurement au christianisme. Ces *clochan* passent souvent pour être des tombeaux, et on en trouve qui sont associés à des monuments funéraires. Cf. Petrie, *op. cit.*, *passim.* — Un très ancien cimetière chrétien qui a été précédé par une nécropole païenne est situé dans un îlot du Lough Corrib, Inchagoill. Cf. Petrie, *op. cit.*, appendice sur les *Round Towers*, p. 165. — Dans l'île Inishmurray se trouve un *uladh*, qui est actuellement consacré à la Vierge et qui est un but de pèlerinage. Les *uladh* sont des tombeaux païens. *Kilkenny Archœol. Journal*, 1885-1886, p. 302.

3. Un poète dit qu'il ne peut se consoler depuis que le bateau, sur lequel le corps de saint Cuimmin Fota a été porté au cimetière, est brisé : J.-H. Todd, *Book of Hymns*, p. 86 ; cf. *ibid.*, note 2. — Dans les Hébrides on brise encore aujourd'hui le char qui a porté un mort à sa tombe : Carmichael, *Carmina Gadelica*, 1900, II, p. 320.

4. Dans *Cath Muighe Léana*, p. 20, Mogh Néit, père du roi de Munster,

Enfin on célèbre une fête funéraire qui consiste en jeux athlétiques[1], festin et sacrifice. Des bestiaux sont mis à mort sur la tombe et mangés, sinon à toutes les fêtes funéraires, du moins à celles des personnages de marque[2].

Eoghan Mór, est d'abord pleuré par son fils qui raconte les circonstances de la mort. Puis on creuse la tombe et on érige au-dessus un tumulus. Alors un druide improvise un éloge funèbre. — Cf. *The Death of Muircertach*, § 47, p. 426 : le roi est enterré, après quoi seulement saint Cairnech chante un poème sur le mort. — Cf. *Bruiden Dá Chocae, l. c.*; le poète Amairgen érige le tumulus du roi d'Ulster Cormac et chante son éloge après.

1. *Cluichi cáintech*, litt. *jeux funèbres*. — Pour parler de funérailles l'épopée a une phrase consacrée dans laquelle ces jeux sont presque toujours mentionnés : *ro claidead a leaght ⁊ ro laigeadh a fearth ⁊ rohadhadh a cluichi caintech ⁊ ro scribed a ainm oghaim* « ils creusèrent son tombeau, et ils élevèrent son tumulus, et ils accomplirent ses jeux funéraires, et ils inscrivirent son nom en *ogham* ». *Death of Crimthann*, p. 184; — cf. *Cath Finntraga. The Battle of Ventry*, éd. Kuno Meyer, *Anecdota Oxoniensia* (*Mediaeval and Modern Series*) I. part. IV, p. 28 ; *Táin Bó Cúalnge*, p. 601, note 1. — C'étaient des jeux analogues aux *agones* funèbres des Grecs. Les lettrés irlandais traduisent ἀγών par *cluichi cáintech : Doringned a cluichi cáintech*, dans *Togail Troi*, éd. Whitley Stokes, l. 1805, cité chez Windisch, *Táin*, p. 601, note. — Des courses de chevaux faisaient partie des *cluichi cáintech :* « Ils célébrèrent des courses brillantes et pures pour Achall, en face de Tara » : Gwynn, *Metrical Dinnsenchas, Achall*. — Un passage de *Cotadh Gaedhel re Gallaib*, histoire des guerres entre les Irlandais et les Danois, éd. J.-H. Todd (*Rols Series*), p. 82, parle de courses de femmes : « C'est alors (après la prise de Limerick par les Irlandais en 982) qu'ils célébrèrent les courses (*graffaing*) du fils de Feradach (Cathal mac Feradaich, un des chefs irlandais) : les femmes des étrangers (les prisonnières danoises) furent disposées en une longue ligne sur les collines de Saingel à l'intérieur d'un cercle, et leurs mains furent appuyées sur le sol, et elles furent fouettées par derrière par les valets de l'armée pour le bien des âmes des étrangers qui avaient été tués dans la bataille. » Cf. *Introduction* de Todd, CXXII s. et les notes, *ibid.* — S'agit-il ici d'un rite funéraire régulier ? Il y avait bien des courses de femmes à la fête de Carman (cf. plus haut). Pourtant rien ne permet de supposer qu'elles aient couru à quatre pattes. Il est probable qu'on est ici en présence d'une contrefaçon ironique d'un rite, qu'il s'agit d'une parodie. C'est pour cela sans doute que le chroniqueur l'a décrite avec tant de détails. Quoiqu'il en soit, l'idée de la course des femmes prisonnières a dû être suggérée aux organisateurs par un rite qui existait réellement, et ce rite ne peut être qu'une course de chevaux, ou bien une course de femmes.

2. Cf. plus loin, p. 190, n. 1.

Les morts nommés sont dans un état intermédiaire entre la vie et la mort qui correspond a la première série de rites. — Les deux séries de rites funéraires correspondent à deux états du mort.

En effet, on n'est pas en présence d'un rituel composé simplement de deux parties, mais de véritables funérailles doubles, les unes provisoires, les autres définitives.

Tant que le corps repose sous le *strofais* la mort n'est pas complète. Le mort est dans sa maison, au milieu de ses parents [1]. Son âme n'est pas encore détachée de son corps dans lequel le bain funéraire a même introduit uue puissance spirituelle nouvelle. Ce n'est pas un cadavre sans vie, c'est un corps dans lequel la vie n'est qu'engourdie.

Le mort demeure en cet état jusqu'à l'enterrement. Son âme ne s'en va rejoindre les autres âmes des morts que par l'effet des rites de transport.

Or, c'est cet état intermédiaire entre la vie humaine et la mort définitive qui est prolongé au delà de l'enterrement pour les morts dont la personnaiité persiste. Leur âme demeure liée à leur corps. Ainsi le roi Loegaire annonce que debout, dans sa tombe, il attendra les ennemis jusqu'au jour *erdathe*, « c'est-à-dire, explique Tírechán, jusqu'au Jugement Dernier [2]. Morts et vivants, ils règnent dans leurs

1. Muirchu, p. 287 : « in medio eorum... iacentem... (mortuum) uidit ».

2. Tírechán, p. 308 : « Nam Neel pater meus non siniuit mihi credere, sed ut sepeliar in cacuminibus Temro, quasi uiris consistentibus in bello, quia utuntur gentiles in sepulcris armati pumptis armis, facie ad faciem, usque ad diem *erdathe* apud magos, id est, iudicii diem Domini. » — H. d'Arbois de Jubainville, *Introduction à l'etude de la litterature celtique* (*Cours de litterature celtique*, I), p. 186 ss. remarque avec raison qu'*erdathe* ne peut pas signifier « Jugement du Seigneur » : la croyance a un Jugement Dernier est entièrement d'origine chretienne en Irlande, et les *gentiles* ni les *magi*, c'est-a-dire les druides, ne pouvaient entendre par *erdathe* quelque chose qui leur était inconnu. — De plus, c'est *co mbráth* qui est l'expression consacrée pour dire qu'un état doit durer *jusqu'au Jugement*, jamais *erdathe*. On ne rencontre méme plus ce mot dans l'epopee. — Pourtant *erdathe* désignait certai-

tombeaux comme les Tuatha Dé Danann dans leur *sídh*, ceux-ci ressemblant aux plus individuels des esprits dont nous avons traité dans le précédent chapitre.

CONCENTRATION DES FÊTES FUNÉRAIRES AUX FÊTES PÉRIODIQUES DU CALENDRIER. — *Les morts et les héros reçoivent un culte en tant qu'acteurs mythiques des fêtes.* — Nous avons signalé plus haut que les morts avaient part aux fêtes. Il faut insister et noter à quel point.

Les fêtes périodiques attirent les rites funéraires.

Ceux-ci sont pareils aux rites de fêtes.

Le fait central de la cérémonie funéraire est un sacrifice suivi d'un festin. Comme aux fêtes ce sont des bestiaux qu'on tue[1] et dont la chair est mangée pendant le banquet solennel.

Les jeux funéraires consistent surtout en courses, de même que ceux des fêtes.

Les éloges et les complaintes dont les morts sont l'objet ont leur pendant dans les légendes épiques dont la narration occupe, ainsi qu'on l'a vu, une grande place aux fêtes périodiques. Les rites de celles-ci comportent aussi des lamentations sur les dieux morts. On les appelle

nement un terme très lointain, peut-être la fin d'un grand cycle. Sinon, on ne conçoit pas son emploi dans la phrase citée ni son assimilation au Jugement Dernier par Tírechán.

1. *Tochmarc Etáine* dans *Irische Texte*, I, p. 122, version *LU*, § 8, dernière ligne. Cf. *Kilkenny Archaeol. Journal*, 1868-1869, p. 334 ; Whitley Stokes, Introduction à *The Tripartite Life*, p. CL; Sullivan, *op. cit.*, p. CCCXXI. On sait par César, *De bello Gallico*, VI, 29, qu'aux funérailles des chefs gaulois on brûlait avec le mort ses esclaves, ses clients et ses animaux favoris. Il s'agissait probablement de faire accompagner le mort de tout ce dont il pouvait avoir besoin dans l'Autre Monde, et on ne saurait affirmer que c'était d'un sacrifice. En ce qui concerne l'Irlande, un texte nous parle d'une pratique qui ressemble bien à un sacrifice humain : aux funérailles d'un chef, Fiachra, douze prisonniers de guerre sont enterrés vivants (*Death of Crimthann, l. c.*, p. 184 ; cf. *Silva Gadelica*, p. 543). Mais peut-être est-ce encore un fait isolé, un acte de vengeance par exemple.

même « assemblées de lamentation », *oenach n-guba.*

D'autre part le caractère rituel de la mort des morts qui gardent leur personnalité les raproche des dieux sacrifiés. En effet, on a vu que les personnages en question meurent d'une mort semblable à celle des dieux, ou bien que les dieux sont cause de leur mort, ou bien encore qu'il s'agit de personnages sacrés, c'est-à-dire, qui participent à la nature des dieux.

Aussi ces morts sont-ils attirés par les fêtes d'une manière irrésistible. On a vu que ce sont les seules dates assignées à la naissance, à la mort et aux exploits des héros. On oublie les dates réelles, s'ils ont réellement vécu. Un exemple topique de cette attraction est fourni par la comparaison de deux relations de la mort d'un roi de Leinster, dont l'une se trouve dans le *Chronicon Scotorum*, du XIIe siècle, et l'autre dans les *Annales des Quatre Maitres* qui ont été compilées au XVIIe siècle[1]. Le premier de ces textes dit simplement que le roi se tua en tombant. Dans le second cet événement a déjà une date, et c'est précisément la fête de l'Oenach Colmain.

En définitive la fête funéraire se confond avec la fête périodique. Elle aurait dû être répétée aux anniversaires de la mort. Or, jamais on n'entend parler d'anniversaires pareils, autres que ceux qui coïncident avec une grande fête du calendrier.

Ainsi les morts ne reçoivent un culte qu'en tant qu'ils se confondent avec les acteurs mythiques des fêtes. Celui qui s'adresse aux morts nommés est le même que celui dont sont l'objet les personnages individuels des mythes, les dieux. Quant aux morts anonymes, ils tiennent dans la célébration des fêtes la même place que la foule anonyme des génies.

1. *Chronicon Scotorum, ad annum* 941; *Annals of the Four Masters, ad annum* 940.

Par là même se trouve justifiée l'assimilation des dieux et des génies de fête aux morts et aux héros.

Les représentations irlandaises des morts et saint Patrick. — Nous avons vu que saint Patrick et sa légende se rattachent à l'ensemble de la mythologie et de la religion païennes par l'intermédiaire des acteurs mythiques des fêtes et de leurs légendes. Nous allons voir la légende du saint se rattacher également au système de croyances et de rites qui vient d'être étudié. Ce n'est certes pas uniquement parce que saint Patrick en tant que saint est un mort, qu'il a pris la physionomie que nous lui connaissons, mais c'est parce qu'il est un maître des morts pareil aux dieux irlandais et que, tant par sa légende que par son culte, il peut être assimilé aux héros du paganisme gôidélique.

Saint Patrick est un maitre des morts. — En effet, saint Patrick ouvre aux âmes des morts irlandais les portes de l'éternité bienheureuse.

Il leur a permis d'éviter les obstacles qui retardent leur entrée immédiate dans le Paradis en rendant le Purgatoire accessible aux vivants. Le fameux *Purgatoire de saint Patrice*, dont l'apôtre a ouvert l'entrée, est une région souterraine, où quiconque pénètre en état de grâce et sort victorieux des épreuves qui l'y attendent, est certain d'avoir sa place marquée d'avance dans le paradis[1].

Sur le Mont Aigle saint Patrick se fait accorder la faveur de délivrer immédiatement autant d'âmes des tourments de l'enfer, qu'il en faut pour couvrir le ciel à perte de vue

1. Selmar Eckleben. *Die älteste Schilderung vom Fegefeuer des heiligen Patricius*, Halle a. S., 1885; Ph. de Félice, *L'Autre Monde*, Paris, 1906, chap. II et III.

du côté de la mer et du côté de la terre. Dieu permet ensuite au saint de faire sortir de l'enfer d'abord sept âmes, puis douze, chaque samedi et sept chaque jeudi, et le jour du Jugement Dernier saint Patrick sauvera sept âmes damnées pour chaque fil de sa cagoule[1].

Mais ces privilèges ne suffisent pas à l'apôtre. Il demande et il obtient d'être le seul juge des Irlandais au Jugement Dernier, tandis que les autres hommes seront jugés par Jésus-Christ[2]. Aussi le jour de la résurrection des corps tous les Irlandais se réuniront auprès du tombeau de leur apôtre, à Down, pour se rendre sous sa conduite au lieu du Jugement[3].

Dans ces légendes la représentation des âmes des morts est bien la même que dans les mythes païens. En effet, les âmes en question se confondent avec celles qui ne sont pas encore incarnées.

Quand Patrick s'apprête à descendre du Mont Aigle, une troupe innombrable d'oiseaux blancs l'entoure pour recevoir sa bénédiction. Ce sont les âmes des saints irlandais, non seulement de ceux qui sont morts ou des saints présents, mais encore des saints futurs[4]. Et Tírechán affirme que les enfants non encore nés faisaient entendre

1. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 112 ss ; *Homélie* du *Lebar Brecc*, *loc. cit.*, p. 474 s. ; Colgan, *Vita IVa*, p. 43, col. 1. Cf. Tírechán, p. 322, cité note 4.

2. Continuateur de Tírechán, *Tripartite Life*, II, p. 331 ; *Hymne de Fiacc*, dans *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 317, p. 319. — Suivant les *Vies* plus récentes, le privilège en question a été obtenu par saint Patrick sur le Mont Aigle.

3. *Hymne de Fiacc*, *loc. cit.*, p. 319 : *immut illathiu in messa regait fir hErend dobrath.*

4. Tírechán, p. 322 s. « Et exiit Patricius ad cacumina montis super Crochan Aigli et mansit ibi XL diebus et XL noctibus. Et graues aues fuerunt erga illum et non poterat uidere faciem cœli et terræ et maris, quia Hiberniæ sanctis omnibus præteritis, præsentibus, futuris Deus dixit : ascendite, o sancti, super montem, ad benecidendos Hiberniæ populos ut uideret Patricius fructum sui laboris ». — Cf. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 114.

à saint Patrick des appels pour qu'il vînt en Irlande et les libérât[1].

Ainsi notre saint est un maître et un conducteur des âmes de l'Autre Monde, analogue aux dieux psychopompes du panthéon irlandais.

Saint Patrick a pénétré dans l'Autre Monde d'une manière rituelle. — Si saint Patrick commande ainsi sur les chemins de l'Autre Monde, c'est qu'il en a lui-même forcé rituellement les portes.

Il s'était armé pour le faire des vertus du jeûne.

Le jeûne est en Irlande un rite analogue au jeûne rituel des Hindous ou des Chinois[2]. *Jeûner contre quelqu'un* est un moyen de contrainte, dont les saints usent largement vis-à-vis des chefs. Son efficacité est telle que la seule menace de le mettre en pratique amène à résipiscence les plus récalcitrants[3].

1. Tírechán, p. 310 : « causa filiorum clamantium clamore magno (quorum) uoces audiuit (Patricius) in utero matrum suarum dicentium : ueni sancte Patrici, saluos nos facere ». — Cf. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 134 : Patrick baptise deux femmes, Crebriu et Lesru. C'est elles qui l'avaient appelé du sein de leur mère, lorsqu'il séjournait encore dans les îles de la Mer Tyrrhénienne. La même légende se trouve aussi dans une glose du manuscrit du *Liber Hymnorum*, dit *des Franciscains*, au verset 8 de l'*Hymne de Fíacc*, *Thesaurus Palæohib*, II, p. 312. — Les deux femmes en question sont vénérées comme saintes, patronnes de Cell Fargland en Húi Amalgada (sur cette localité, cf. O'Donovan dans *Hý Fiachrach*, Index).

2. Cf. Tamasia, *Il Dharna*, dans *Rivista scientifica del diritto*, 1897, II, p. 76; W. Hopkins, *On the Hindu custom of dying to redress a grievance*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 1901, p. 146, ss.

3. H. d'Arbois de Jubainville, *La procédure du jeûne en Irlande* dans *Rev. Celtique*, VII, p. 245 ss., a étudié le rite en question comme moyen de coërcition judiciaire. C'est en réalité un rite qui peut avoir les buts les plus divers. Ainsi on l'emploie pour évoquer les morts : *Imtheacht na Tromdhaimhe*, éd. Owen Conellan dans *Transactions of the Ossianic Society*, V, Dublin, 1860. — En jeûnant trois jours saint Ciaran fait baisser le niveau d'un lac dans lequel avaient été jetés les cadavres d'assassinés : *Betha Chiarain*, dans *Silva Gadelica*, p. 7 s. — Saint Molaise, en jeûnant écarte une épidémie : *Vie de saint Molaise*, *ibid.*,

Or saint Patrick a jeûné contre le Christ. Sur le Mont Aigle il menace le Ciel lui-même de jeûner, tant que ses demandes ne seraient pas exaucées. Il subit pendant quarante jours les supplices de la faim. Ni les tourments que lui infligent des démons, ni les consolations des anges ne viennent à bout de son obstination. Enfin, effrayé de voir un aussi grand saint jeûner éternellement et menacé d'être abandonné par tous les habitants du Paradis, qui ne veulent pas qu'une honte pareille rejaillisse sur eux, Dieu entre en négociations. Il accorde sucessivement à saint Patrick tous les privilèges qu'on vient d'énumérer.

Saint Patrick est un initié pareil aux initiés irlandais. — Le pouvoir de saint Patrick sur le monde des âmes est d'autre part la conséquence du fait qu'il y est entré à la manière des initiés irlandais.

Le saint possède un bâton, le fameux *Baculus Jesu*[1], qui

p. 21. — Sainte Monnine jeûne pour qu'un poète muet recouvre le don de la parole : *Félire Oengusso*, commentaire du *Lebar Brecc*, au 6 juillet, p. CXVI. — Employé contre des personnes, le jeûne était un rite de maléfice. Ainsi la foudre frappe le roi breton Gortigern qui avait laissé saint Germain l'Auxerrois jeûner trois jours au seuil de sa forteresse ; texte de *LU*, cité par d'Arbois de Jubainville, *loc. cit.*, p. 245, note 1. — Les douze principaux saints d'Irlande jeûnent pour amener la vengeance de Dieu sur le roi Diarmaid mac Cerbhaill : *Vie de saint Molaise*, *loc. cit.*, au bas de la p. 31 et p. 32. — Une fois trois jours de jeûne passés, rien ne peut plus arrêter les effets du rite, pas même le saint qui l'a pratiqué : *The Battle of Cairn Conaill*, éd. Whitley Stokes, *Zft. für Celtische Philologie*, III, p. 209 *Fragmentary Annals*, dans *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 442 s., *ad annum* 702. — Mais on peut se préserver des effets du jeûne en jeûnant soi-même. Ainsi fait saint Ciaran contre lequel tous les autres saints d'Irlande s'étaient mis à jeûner. Ils voulaient le faire mourir, parce que sa sainteté les rejetait eux-mêmes dans l'obscurité. La moitie de l'île le venerait comme un chef spirituel : *Felire Oengusso*, commentaire du *Lebar Brecc*, au 9 septembre. Cf. *Revue Celtique*, XXXI, p. 254 et XXXIV, p. 240.

1. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, éd. citée, p. 180 : « Inter universos Hiberniæ baculos ligneæque naturæ sanctorum reliquias, virtuosus ille et famosus, quem Baculum Jesu vocant, non immerito primus et præcipuus esse videtur. Per quem vulgari opinione sanctus Patricius venenosos ab insula vermes ejecit. Cujus siquidem

est une clef de l'Autre-Monde. C'est en traçant du bout de ce bâton un cercle sur le sol que Patrick fait se découvrir l'entrée de son Purgatoire[1]. Or ce bâton ressemble aux rameaux et aux baguettes magiques des initiés irlandais.

C'est un rameau de vie. Un jour l'apôtre ressuscite un mort païen pour le temps nécessaire à son baptême, en perçant sa pierre tombale de son bâton, et lui ouvre ainsi l'entrée dans la vie éternelle[2]. Les esprits de la mort, les démons, fuient les idoles qu'ils habitaient à la seule menace du bâton de saint Patrick[3].

Il vient du pays de la vie. Saint Patrick l'a reçu des mains d'un couple éternellement jeune dans son île de la Mer Tyrrhénienne, qui est, on l'a vu, identique au pays divin des mythes irlandais. C'est le propre bâton de Jésus-Christ[4], source de toute vie pour les chrétiens, comme l'Arbre de Mag Mell est la source de vie pour les païens.

Enfin, comme les rameaux des magiciens, le *Baculus Jesu* est le gage d'une initiation.

En effet, la visite de saint Patrick à l'île de la Mer Tyrrhé-

tam incertus est ortus quam certissima virtus. Nostris autem temporibus et nostrorum opera nobilis hic thesaurus ab Archmatia (id est *Ardmacha*) Dubliniam est translatus ». Il s'agit donc bien d'un bâton et non d'une croix, comme le feraient croire les *bachall* qu'on conserve actuellement en Irlande comme reliques des saints. Sinon Giraldus aurait dit *crux*. Cf. note d'O'Donovan dans *Cormac's Translation*, p. 18, au mot *Bachall* : ce mot signifie aussi *croix*. C'est sans doute cette double acception qui a fait considérer des croix processionnelles comme anciens bâtons de saints irlandais.

1. De Félice, *op. cit.*, p. 83 (au bas de la page).

2. Tírechán, p. 324 s.

3. Passage cité de Giraldus : « per quem... venenosos ab insula vermes ejecit ». Cf. *Vie Tripartite*, p. 90 ; Colgan, *Vita IIIa* ; cap. 46 : Saint Patrick menace de son bâton l'idole Cenn Crúaich et le démon qui y habitait s'enfuit dans l'épouvante. — Cf. *Birth and Life of saint Moling*, éd. Whitley Stokes, dans *Revue Celtique*, XXVII, p. 268 : saint Moling est vainqueur d'un démon qu'il frappe avec le bâton de son maître, saint Brenan.

4. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 28 s.

nienne marque la fin de sa préparation à l'apostolat. Auparavant, le saint n'avait fait qu'étudier les Écritures et que s'exercer à la pratique de l'ascétisme. C'est seulement lorsqu'il aborde dans l'île, que Dieu lui intime l'ordre de se consacrer désormais à l'œuvre d'évangélisation de l'Irlande. Le *Bâton de Jésus* est précisément le gage de ce que l'apôtre a été agréé par le Seigneur.

De plus, le voyage de notre saint dans la Mer Tyrrhénienne comporte des incidents qui appartiennent à des mythes d'initiation.

Au bord de la mer le futur apôtre découvre un lieu où vivent « trois autres Patrick », c'est-à-dire trois saints déjà glorifiés. Mais il ne peut entrer dans leur compagnie. Il faut qu'il aille d'abord puiser de l'eau à une fontaine que garde un monstre. Alors seulement les trois saints le reconnaissent pour un des leurs et ils « nouent avec lui les liens de l'amitié spirituelle »[1].

Or, l'initiation héroïque de Cúchulainn comporte elle aussi une expédition sur les rives de la Mer Tyrrhénienne. Il y prend d'assaut une forteresse après en avoir vaincu les défenseurs qui sont des monstres. C'est à l'issue de cette expédition que la déesse initiatrice des héros établit entre lui et ses compagnons d'armes plus âgés que lui les liens de la fraternité du sang[2].

1. *Vie Tripartite*, version de Colgan, p. 121 s. (le texte irlandais de ce passage est perdu : cf. Whitley Stokes, *Introduction* à son édition de *Tripartite Life*) : « Quodam tempore dum esset S. Patricius in mari Tyrrheno, venit ad locum in quo erant tres alii Patricii... et ab eis petiit licentiam cum eis commanendi. Responderunt se non velle hoc permittere, nisi velit ex vicino fonte aquam haurire. Erat enim in illo loco quædam bestia... Patricius autem venit ad fontem, et bestia eo viso gestiens dabat lætitiae signa... Post hæ aquam hauriens domum... retulit... Et cum illis mansit annis septem, fœdusque spiritualis amicitiæ et confraternitatis inter se contraxerunt ».

2. *Táin Bó Cúalnge*, p. 585 ss., l. 4106 ss. — Cf. Zimmer, *Keltische Beiträge*, I, dans *Zft. für deutsches Altertum*, XXXII (nouv. série, XX),

Mais c'est avant tout le nom de celui contre qui l'expédition est dirigée, qui permet de reconnaître une parenté entre les deux légendes. Il se nomme *Garman*. Ce *Garman*, qui possède une forteresse sur le rivage de la mer Tyrrhénienne, n'est autre que saint Germain l'Auxerrois, le maître de saint Patrick, qui, suivant la légende irlandaise, habite les mêmes parages[1]. Il y a pénétration mutuelle de la légende hagiographique et des mythes irlandais d'initiation. Son résultat a été de faire de saint Patrick un initié pareil aux initiés irlandais. Il a pénétré dans un pays de *Vie* et il y a puisé à une fontaine qui ne peut être que l'ancienne Fontaine de Science et d'Inspiration.

Saint Patrick est assimilé aux navigateurs errants. — Le fait même d'avoir navigué dans la Mer Tyrrhénienne fait de saint Patrick un homme qui est entré vivant dans l'Autre-Monde, pareil en cela aux navigateurs errants.

Une comparaison entre son voyage et les voyages analogues entrepris par d'autres saints nous montrera qu'il s'agit bien là d'une navigation rituelle qui mène dans le pays divin.

Le moyen que de très nombreux clercs irlandais ont mis en pratique pour découvrir des pays nouveaux où prêcher la foi, ou bien des contrées désertes pour y vivre en ermites,

1888, p. 308 ss. et C. Andler, *Quid ad fabulas heroicas Germanorum Hiberni contulerint* (thèse), Turonibus, 1897, p. 77 ss.

1. Cf. Windisch, *Táin*, note 7 à la p. 584. — Garman n'est pas un nom irlandais. C'est le latin *Germanus*. — Notre poème montre comment des éléments qui appartenaient à la littérature ecclésiastique sont venus déformer l'ancien mythe d'initiation. La Mer Tyrrhénienne y a remplacé le pays divin, et l'initiateur des saints, l'évêque Germain, qu'on croit avoir habité ces parages, devient un guerrier féroce, que les jeunes héros doivent vaincre chez les dieux. — Il faut rapprocher de ce *Garman* = *Germanus* tous les autres Garman des légendes irlandaises. Tous ils doivent leur nom à saint Germain, par exemple celui dont on a parlé à propos de la fête de Carman.

a été de s'en aller à l'aventure dans une barque sans rames ni gouvernail.

Adamnan rapporte l'histoire de deux moines partis dans ces conditions à la recherche d'îles désertes. L'un d'eux, Cormac húa Liathain, dut même entreprendre trois fois le voyage avant de trouver ce qu'il cherchait dans une des Orcades [1]. Suivant les chroniques anglo-saxonnes une barque dépourvue de moyens de direction et qui portait trois clercs irlandais fut rejetée un jour à la côte de Cornouailles sous le règne d'Alfred le Grand [2].

Il s'agit ici de l'ancien rite païen christianisé.

C'est ce que montre expressément un passage de Muirchu. On y voit saint Patrick abandonnant au jugement de Dieu un converti chargé de trop grands crimes, Maccuil Maccu Grege. Il est condamné à s'embarquer dans un canot sans gouvernail et sans avirons. Si le Seigneur lui fait grâce de la vie il devra prêcher la foi, là où la main de Dieu l'aura conduit [3].

Certes, les voyages des clercs irlandais n'ont pas tous comme celui-ci un caractère pénal [4]. Néanmoins ils s'en rapprochent tous par le fait que l'idée d'expiation est tou-

1. *Sancti Columbæ Vita* auctore Adamnano, lib. I, cap. 20 et lib. II, cap. 42 dans Colgan, *Triadis Thaumaturgæ... Acta.*

2. Florence de Worcester, cité par O'Flaherty, *Ogygia*, III, 24.

3. Muirchu, p. 288 : « Non possum iudicare (dit saint Patrick à Maccuil), sed Deus iudicabit. Tu tamen egredire nunc inermis ad mare et transi uelociter de regione hac Hibernensi, nihil tollens tecum de tua substantia, praeter uile et paruum indumentum quo possit corpus tuum contegi, nihil gustans nihilque bibens de fructu insolæ huius, habensque hoc insigne peccati tui in capite tuo (*Genèse*, IV, 15). Et postquam peruenies ad mare, conliga pedes tuos conpede ferreo et proiece clauim in mare, et mitte te in nauim unius pellis absque gubernaculo et absque remo. » — La *nauis unius pellis* désigne un *curach*, c'est-à-dire un bateau fait d'une ou de plusieurs peaux tendues sur une armature de bois; cf. Joyce, *op. cit.*, II, p. 423 ss.

4. « Habensque hoc insigne peccati tui in capite tuo », *loc. cit.* — La manière dont Maccuil est vêtu, l'entrave en fer qu'il doit porter, tout ceci indique bien un pénitent.

jours présente *à priori* dans les œuvres chrétiennes.

D'ailleurs, les conditions mêmes du voyage des clercs en font toujours une espèce d'ordalie. Dieu épargne et mène au but ceux qu'il juge dignes de le servir. Avant leur mort ils sont déjà des élus. En effet, tous sont vénérés comme saints[1].

Voilà donc des saints ou des clercs en odeur de sainteté qui ressemblent aux héros partis pour Mag Mell. On verra que leur parenté avec ceux-ci est encore plus intime.

Ils courent les mêmes aventures. Un ermite, que Mael-Duin a découvert dans une île, et saint Finnbarr ont tous deux rencontré en mer un homme marchant sur les flots et qui déclare à saint Finnbar, que la mer est une plaine fleurie[2]. La légende de saint Finnbar donne à ce personnage le nom de saint Scuithin, mais évidemment il s'agit de Manannan mac Lir. Celui-ci tient exactement les mêmes propos à Bran mac Febail[3].

Les saints navigateurs visitent des îles dans lesquelles on reconnaît le vieux pays des dieux. Ainsi Maccuil débarque

1. Ainsi le grand criminel Maccuil est lui-même devenu « episcopus et antistes Arddæ Huimnonn », Muirchu, p. 289.

2. *Imram cuirech Mael-Duin, loc. cit.*, § 33. — *Martyrology of Donegal*, éd. J.-H. Todd et Will. Reeves (O'Donovan, traducteur), Dublin. *Irish Archæol. and Celtic Society*, p. 5.

3. *Imram Brain*, *loc. cit.*, p. 17 s.

§ 33 : *Cáine amre lasin m-Bran* *ina churchán tar muir glan :* *os mé im charput di chéin* *is mag scothach immaréid.*	Ceci paraît très beau à Bran (d'aller) dans son bateau à travers la mer claire, tandis que pour moi dans mon char, de loin, c'est une plaine fleurie sur laquelle il roule.
§ 34 : *A n-as muir glan* *don nói broinig itá Bran,* *is mag meld co n-immut scoth* *dam-sa a carput dá roth.*	Ce qui est une mer claire pour le bateau pointu dans lequel est Bran, c'est une plaine de délices (peut-être nom propre : *Mag Mell*) avec une profusion de fleurs, pour moi dans le char à deux roues.

dans l'île *Euonia*[1] dont le nom est évidemment une corruption graphique d'*Emania*, forme latinisée d'*Emain*[2]. Or *Emain* est un des noms de l'Élysée irlandais. Au surplus les hagiographes identifient Euonia avec l'île de Man[3], dont une tradition constante fait le séjour préféré de Manannán mac Lir[4].

Ou bien encore c'est un vaisseau chargé de clercs qui, égaré par la tempête, s'arrête au-dessus d'une église sous-marine. La vraie règle monastique y est révélée à un plongeur et celui-ci la rapporte à sainte Brigit[5]. Ce pays sous-marin dans lequel s'effectuent les révélations est manifestement identique au pays des mythes païens où l'on

1. Muirchu, p. 288 (au bas de la page).

2. *Imram Brain*, § 3, première ligne ; § 10 ; § 19 et § 60 : Emain est le nom de l'île divine.

3. Muirchu, p. 289 : *Maccuil di Mane*. La *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 222, identifie Maccuil avec saint Maughold, apôtre et patron de l'île de Man. — Mais la version de Muirchu du Ms. de Bruxelles a *Maccuil de mare*.

4. *Sanas Cormaic*, mot : *Manannan* : ce personnage était un hardi navigateur qui habitait l'île de Man et qui a donné son nom à cette contrée. Le *Cóir Anmann*, éd. Whitley Stokes, *Iriche Texte*, III, p. 357, dit au contraire que *Manannan* vient de *Man*. Cf. *Tochmarc Luaine*, éd. Whitley Stokes dans *Rev. Celtique*, XXIV, p. 274 s. — Suivant O'Curry, *Lectures on the Mss. Materials on ancient Irish History*, Dublin 1861, p. 588, note 172, l'île de Man était autrefois appelée *Falga* par les Irlandais. Or *Falga* est un des noms par lesquels on désigne le pays des génies : *Dinnsenchas* d'Oxford, éd. Whitley Stokes. *l. c.*, N° 2. Cf. *Baile an Scail*, éd. O'Curry, appendice CXXVIII à *Mss. Mateials*, p. 387 : la pierre sacrée *Fál* qui servait à introniser les rois suprêmes avait été apportée de l'île *Foal*. Cf. Keating, éd. Comyn, p. 206 et *ibid.*, p. 204 : avant de venir en Irlande les Túatha Dé Danann habitaient quatre villes dont l'une s'appelait *Fáilias*. Ce sont des noms à rapprocher de Falga. Le nom de Maccuil est lui aussi intéressant. M. Bury, *op. cit.*, p. 267 remarque qu'un des trois dieux des Túatha Dé Danann qui règnent sur l'Irlande au temps où débarquent les fils de Milé, s'appelle précisément Mac Cuill, ce qui signifie *Fils du Coudrier*. M. Bury se demande donc si les deux personnages ne sont pas au fond identiques. S'il en est ainsi le départ du pêcheur Maccuil serait une représentation du départ des anciens dieux pour l'exil, et on aurait un argument de plus pour voir dans la navigation errante une manière de gagner le monde des dieux.

5. *Lebar Brecc*, commentaire au *Félire Oengusso*, éd. de 1880, p. XLVII, au 1er février, légende de l'*Amra Plea*.

va chercher la science et qui est aussi situé sous l'eau.

Enfin la célèbre *Navigation de saint Brendan* comporte une visite aux Enfers et au Paradis. Les épisodes de cette histoire sont inspirés par la légende de Mael-Duin, qui procède à son tour des mythes païens de voyages en Mag-Mell[1].

Ainsi, comme les personnages voguant à l'aventure du paganisme, les saints qui errent en mer entrent dans le domaine des esprits.

Il en est de même de saint Patrick. Certes, sa légende ne dit nulle part qu'il ait laissé aller son vaisseau au gré des flots. Mais il y a lieu de tenir compte de ce que l'île de la Mer Tyrrhénienne est une terre inconnue, que personne ne sait la route qui y mène et que, par conséquent, le hasard a guidé saint Patrick.

Au surplus les épisodes de la navigation de saint Patrick répondent aux épisodes des légendes que nous venons d'examiner. On a vu que l'île de la Mer Tyrrhénienne est une forme chrétienne de Mag Mell, et que la fontaine aux *Trois Patrick* doit être rapprochée de celle du pays des dieux.

Les circonstances de la mort et de l'enterrement de saint Patrick en font un mort pareil aux morts héroïques irlandais. — Mais saint Patrick n'est pas seulement

1. La *Navigatio sancti Brendani* a été publiée par le cardinal Moran dans ses *Acta sancti Brendani*. Dublin, 1872, C'est cette édition que nous avons consultée. La *Navigatio* est une adaptation latine d'un original irlandais perdu. On la trouve dans un Ms. du xiii siècle. Une étude magistrale de cette légende est due à Zimmer, art. *Brendan's Meerfahrt* (*Keltische Beiträge*, II) dans *Zft. für deutsches Altertum* XXXIII, 1889, livraisons I et II. — Cf. aussi Alfred Nutt. *op. cit.*, I : le volume est en grande partie consacré à l'étude littéraire des *Imrama* ou *Navigations* qui forment en Irlande toute une classe de récits. Cf. Ch. Plummer, dans *Zft. für Celtische Philologie*, V, p. 124.

un personnage entré vivant dans le pays des morts par le moyen des rites païens.

Les circonstances de sa mort et de son enterrement présentent des traits inspirés par les idées sur les morts, particulières à l'Irlande païenne.

Remarquons d'abord que l'âme de saint Patrick ne se détache pas de son corps immédiatement après sa mort. Suivant l'*Hymne de Fíacc*, elle alla d'abord chercher celle de Sen Patraic, ou Patrick l'Ancien, pour la prendre avec soi [1]. Le commentaire de ce texte nous apprend qu'elle attendit ainsi jusqu'à la fête de Sen Patraic, c'est-à-dire, du 16 mars au 24 août, et qu'alors seulement les âmes des deux saints montèrent ensemble au ciel [2].

Or, Sen Patraic n'est qu'un doublet de saint Patrick. Son tombeau à Armagh a été longtemps attribué à l'apôtre. Le séjour de l'âme de celui-ci auprès de Sen Patraic équivaut donc à un séjour auprès de son propre corps [3].

On voit que Patrick a passé après sa mort par un état intermédiaire entre la vie et le départ définitif de l'âme, tout à fait identique à celui que nous avons étudié plus haut à propos des morts païens.

Quant à l'enterrement de saint Patrick il a lieu confor-

1. *Hymne de Fiacc*, dans *Thesaurus Palæohib.*, II, p. 320 s.

2. *Liber Hymnorum* dit *des Fransciscains*, commentaire à l'*Hymne de Fiacc, ibid.*, p. 321.

3. Tombeau de Sen Patrick à Armagh : *Felire Oengusso*, au 24 août. On lui connaissait d'ailleurs plusieurs autres sépultures, notamment à Ros-Dela, act. Rosdalla (Cté Westmeath) et à Glastonbury en Grande-Bretagne : *Liber Hymnorum des Franciscains*, commentaire à l'*Hymne de Fiacc l. c.*, p. 321. Cf. Mac Firbis *De quibusdam Episcopis*, sub *Ros-dela*. Cf. Colgan, *Appendix* V, cap. 21 à *Triadis Thaumaturgae Acta*, p. 258, col. 1 à p. 263. — Le fait que le tombeau d'Armagh doit être considéré comme tombeau du vrai saint Patrick ressort non seulement de ce que Sen Patrick n'est qu'un doublet de l'apôtre, mais aussi de ce que dans les deux *Vies* les plus anciennes Dieu promet à notre saint que « sa résurrection aurait lieu à Armagh » : Muirchu, p. 295 ; Tírechán, p. 331.

mément aux rites païens qui ouvrent l'entrée de l'Autre Monde.

Le lieu de la sépulture de saint Patrick est désigné d'une façon miraculeuse.

Quant on chargea la bière sur le char un conflit s'éleva entre les gens d'Airthir et ceux d'Uladh au sujet du lieu de la sépulture. Chacun des deux peuples tenait à posséder les reliques du saint, et il fallut que Dieu ordonnât à la mer de séparer les adversaires, sans quoi le sang eût déshonoré l'enterrement de Patrick. On convint enfin de laisser aller les bœufs de l'attelage à leur guise et de creuser le tombeau là où ils s'arrêteraient.

Mais la crainte d'un nouveau conflit n'étant pas encore écartée, la prévoyance divine fit que chaque armée vit devant elle une bière traînée par des bœufs. Celle que voyaient les hommes d'Airthir les conduisit dans la direction d'Armagh, puis s'évanouit, tandis que l'attelage réel menait les hommes d'Uladh à Down et s'y arrêtait[1].

Le corps de saint Patrick est donc porté miraculeusement à sa dernière demeure, il entre miraculeusement dans l'Autre Monde.

Si pareille légende se raconte de plus d'un saint breton, c'est cependant aux héros du paganisme irlandais que nous font songer tout d'abord ce miracle, cette solennité, cette immense valeur attribuée aux restes funéraires.

L'assimilation sera complète quand on aura montré que le trait de la mort violente ne manque qu'en apparence à saint Patrick.

Certes, il n'est pas un martyr. Mais on a vu qu'à sa place meurt son cocher, Odrán, et que celui-ci n'est qu'un sub-

1. Résumé d'après Muirchu, p. 295 ss.

stitut du saint. Saint Patrick est ainsi un personnage en quelque sorte dédoublé, qui subit le martyr sous une de ses formes et qui, par là encore, se rapproche des morts héroïques de l'Irlande païenne.

En résumé saint Patrick est étroitement apparenté aux personnages héroïques irlandais, c'est-à-dire aux morts individualisés et à ceux qui sont rituellement entrés dans le pays divin. Il leur ressemble par ses rapports avec le monde des morts et par les caractères qui lui sont attribués en tant qu'à un mort.

CHAPITRE V

SAINT PATRICK EST UN HÉROS

On se rappelle que les dieux et les génies, qui figurent dans les fêtes et les mythes, sont représentés comme morts. Ils ont subi la mort en tant qu'acteurs divins du drame festival, ou bien, comme Lug et Manannan Mac Lir, ils ont vécu pour un temps dans un corps d'homme, et ils sont ainsi des âmes de morts après leur retour à la vie divine. Les fêtes sont célébrées dans des cimetières au même moment et suivant le même rituel que celui des morts.

On peut donc considérer comme acquis que le culte des fêtes prend en Irlande la forme du culte des morts.

Mais nous allons nous occuper particulièrement de l'aspect qu'il a pris comme culte de héros.

Aspects divers du culte des morts. — Voyons quels sont les aspects particuliers de ce culte.

C'est d'abord le culte des morts en tant que morts. Il s'adresse à la masse, à la foule anonyme des âmes dont le seul caractère est d'être des âmes des mort.

Les tombeaux sont l'objet de soins particuliers ainsi qu'on l'a vu par le texte cité du *Senchus Mór* qui prescrit leur entretien.

La violation de sépulture est, comme ailleurs, suivie d'une

sanction surnaturelle. Ainsi dans l'histoire de Mael-Duin nous voyons qu'un moine qui a voulu enterrer un mort au-dessus d'un autre mort est, quelque temps après, jeté par une tempête dans une île déserte où il doit faire pénitence pour son méfait.

On rend encore un culte aux morts parce qu'ils sont des esprits puissants.

On les craint et on craint tout ce qui les touche. Le *Glossaire de Cormac* dit que les gaules nommées *fé*, qui servaient à mesurer les cadavres, étaient un objet d'horreur pour tous les Irlandais. La destruction de la bière, dont on a déjà parlé, prouve bien qu'on craignait les revenants, et l'*Echtra Nerai* raconte l'histoire d'une gageure dans laquelle la preuve du courage était d'aller nouer une brindille autour du pied d'un pendu.

Ceux des morts qui gardent leur personnalité reçoivent un culte particulier en raison du caractère thaumaturgique de leur mort.

On a vu qu'ils sont honorés par des monuments funéraires apparents.

On leur doit des offrandes. A chaque *carn* (il s'agit d'un monument qui passe toujours pour être celui d'un personnage mort de mort violente), le passant est tenu d'ajouter une pierre au monceau[1].

Leur mort a une place à part dans les commémorations de toutes les fêtes, même de celles dont ils ne sont à aucun titre les acteurs mythiques. On chante aux assemblées « toutes les morts héroïques de la Moitié de Conn — ou du nord de l'Irlande — et du sud d'Erinn »[2].

1. Joyce, *op. cit.*, II, p. 563.

2. *Aenach Carmain*, *loc. cit.* strophes 58 à 60, et *Cath Almaine*, *loc. cit.* § 8 et 19 s.

On honore enfin les morts comme ancêtres.

Le même passage des *Dinnsenchas* de Carman, que nous avons cité tout à l'heure à propos des morts anonymes, nous apprend que ces morts sont en même temps considérés comme ancêtres. « Leurs vénérées troupes ancestrales » s'assemblent lorsqu'on les pleure.

Mais ces ancêtres sont en même temps des âmes qui peuvent se réincarner.

En effet, on a vu que la venue des âmes et leur incarnation était l'un des objets des fêtes irlandaises. Comme les ancêtres et les âmes non encore incarnées y sont confondues dans une seule masse amorphe de génies, on voit que le culte des ancêtres prend en Irlande l'aspect du culte des âmes qui sont prêtes à s'incarner.

Tous les aspects du culte des morts se retrouvent donc dans le culte des fêtes.

Nous allons montrer pour faire un pas de plus, que tous les dieux irlandais relèvent de la même conception.

Les dieux irlandais sont des morts. — I. *Les dieux des choses*. Constatons d'abord que toutes les fonctions divines sont remplies par des morts.

Ainsi le dieu qui juge les morts dans l'Autre Monde et qui garantit ici-bas la justice des sentences arbitrales est un mort. C'est un juge célèbre des anciens temps, Morann[1]. Il a été le premier à porter un collier magique, le *Collier de Morann*, qui étouffe les juges prévaricateurs[2].

1. *Echtra Cormaic*, éd. Whitley Stokes, *Irische Texte*, III, p. 188 ss.
2. D'Arbois de Jubainville, *Résumé d'un cours de droit celtique*, II, p. 36 ss. — *Echtra Cormaic*, éd. Whitley Stokes, *loc. cit.*, p. 188, p. 208. — Cf. William M. Hennessy, *On Irish Ordeals* dans *Proceed. Roy. Ir. Ac.*, X, p. 34.

La plupart des « pierres de jugement » qui démasquent les parjures et qui rendent des oracles sont considérées comme des monuments funéraires [1]. Les événements futurs sont révélés dans des lieux consacrés par une mort religieuse. La fin des rois est, par exemple, annoncée par le bruit des vagues en un lieu où une déesse, Clidna, s'était noyée [2].

Les dieux guérisseurs sont des morts. Les sources curatives jaillissent de leurs tombeaux [3]. C'est le cadavre du dieu Miach, fils du dieu médecin Diancecht, qui a donné naissance aux plantes médicinales [4].

De même les dieux des techniques ont subi la mort. Ainsi le dieu des ouvriers en bronze, Crédne, s'est noyé en revenant d'Espagne où il était allé chercher de l'or [5]. L'or

1. *Clocha breaca, clacha bráth, cloch-brath*). Exemples chez Borlase, *op. cit.*, I, p. 116, 128, 174 ; III, p. 913, 914 ss. ; cf. *Accallamh na Senorach,* éd. Whitley Stokes (*Ir. Texte*, IV), pp. 148, 224.

2. *Kilkenny archæol. journ.*, 1856, p. 127. — Cf. *Dinnsenchas* de Tond Clidna. *Rev. Celtique*, XV. — L'endroit est la côte de Glandore, comté Cork, où la Vague (*Tond*) de Clidna fait entendre un gémissement particulier en se brisant contre les rocs.

3. Tírechán, p. 323 : une sépulture se trouve sous une fontaine *qui dicitur Slán*, c'est-à-dire de *Santé*. — Source et lac curatifs qui jaillissent du *Carn Oc-Triallaig* en Achad Abla (Connaught) : *Cath Maighe Tured*, § 126 cf. *ibid.*, § 123. Suivant la légende ce *carn* n'est pas un monument funéraire. Les Fomoraig l'érigèrent afin de combler la source curative où guérissaient les blessés des Túatha Dé Danann. Leur chef Oc-Triallach leur en avait donné le conseil : d'où le nom du *carn*. Mais *Oc-Triallach* n'est évidemment qu'un doublet d'*Oc-Trial*, un des dieux Dé Danann auxquels la source doit ses qualités curatives. Il est le dieu guérisseur local. Quant à la légende elle a été imaginée en raison de la situation du *carn* à proximité de Mag Tured. On associé ainsi celui-ci au grand mythe.

4. *Cath Maighe Tured*. §§ 34 et 35, *loc. cit.* p. 69. Miach fut tué par son père. Sur sa tombe poussèrent autant d'herbes médicinales qu'il y avait de nerfs et d'articulations dans son corps, trois-cent-soixante-cinq. — Ce passage est dans le récit de la bataille mythologique une interpolation posterieure au XI[e] siècle. Cf. d'Arbois de Jubainville *Épopée celtique*, p. 394 s. — Il n'en démontre pas moins qu'on croyait au pouvoir guérisseur des morts.

5. Ms. *Livre de Leinster* (*LL*), fol. 11 *recto*, l. 37 du fac-similé. Cf. aussi O'Curry, *Manners and Customs*, III, p. 210.

a été fondu pour la première fois par Tigernmas [1], dont on se rappelle que c'est un dieu de la mort et que son mythe représente comme un roi mort.

Le culte qui s'adresse aux choses est pareillement un culte des morts.

Ainsi les arbres sacrés qui représentent l'Arbre de Vie mythique sont consacrés à des morts. Celui qui s'élève dans l'Oenach Reil est le témoin de la fin de Duaibsech, la veuve du roi Muircertach mac Erca, dont le cœur éclata de douleur au moment même où elle s'était appuyée contre cet arbre [2]. Un if et un pommier sont sortis de la tombe de Baile Binnberlach et d'Ailinn, les deux amants malheureux dont on a parlé tout à l'heure, et ils sont habités par leurs âmes [3].

Les pierres sacrées sont des pierres funéraires. L'existence du culte des menhirs en Irlande est démontrée par leur appellation *ail adrada* ou *pierre d'adoration* [4]. D'ail-

1. *Annals of the Four Masters, anno mundi* 3.656. O'Curry, *Mann. and Cust.*, II, p. 4 ss., a réuni une liste des inventeurs héroïques.

2. *The Death of Muircertach mac Erca, loc. cit.* p. 426, § 46. — L'Oenach Reil, en Ulster, n'a pas été identifié à notre connaissance. Cf. O'Curry, *loc. cit.*, sur l'if, dit *Craobh Uisnigh*, au faîte de la colline d'Uisnech, donc au centre du lieu de fête. — Cf. *Táin Bó Cúalnge*. l. 2046 : chaque endroit où Medb a planté sa cravache se nomme depuis Arbre de Medb (*Cach bail ro said a echlaise is Bili Medba a chomainm*).

3. *Scél Baili Binnberlaig*, éd. Kuno Meyer *Rev. Celt.*, XIII, p. 222 ss., p. 224 ss. : Les arbres ont poussé chacun sur une tombe. Leur feuillage a la forme de la tête du mort. On fit des tablettes avec le bois de ces arbres. Celle de pommier et celle d'if se rejoignent et on ne peut les séparer. — Cf. résumé de la légende dans O'Curry, *Mss. Mat.*, p. 465 s.

4. *Anc. Laws* IV, p. 142, p. 143. — Kuno Meyer, *Dinnsenchas* métriques de Mag Slecht, dans *Voyage of Bran*, dans II, app. C., strophe 13 : « depuis le temps d'Herimon... il y avait un grand culte des pierres (en Irlande) jusqu'à l'arrivée de Patrick. » — Cf. d'Arbois de Jubainville, *Le culte des menhirs dans le monde celtique*, *Rev. Celt.*, XXVII, p. 313 ss. où l'on trouvera aussi les faits gaulois et bretons. — On sait que ce culte a persisté jusqu'à nos jours, surtout en Bretagne. Cf. V. Sébillot, *Folklore de la France*, sous *Culte des pierres*.

leurs deux menhirs, Cenn Crúaich[1] et Cermand Cestach[2], adorés l'un dans Mag Slecht et l'autre à Clogher étaient dieux.

Ces menhirs idoles sont identiques aux pierres levées tombales, dont il a été question plus haut. C'est ce qui ressort d'un passage de la *Táin Bó Cúalnge*[3]. On y voit Cúchulainn placer douze têtes coupées de ses ennemis tués sur autant de menhirs et celle de leur chef, Ferchu Longsech, sur une treizième pierre spéciale. De même le dieu Cenn Crúaich était entouré de douze idoles moins élevées[4].

Enfin les dieux des sources et des lacs sont des morts.

Ainsi Tírechán raconte que les païens jetaient des offrandes d'or et d'argent dans une fontaine parce qu'elle recouvrait, croyaient-ils, la sépulture d'un *prophète*[5].

1. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 90 s. Cenn Crúaich est identique au dieu Crom Crúaich des *Dinnsenchas* de Mag Slecht, strophe 12. — Cf. d'Arbois de Jubainville *art. cité*, p. 316 s. : *Cenn* signifie « tête » et *Crom Crúaich* « courbe de l'éminence artificielle ». Il y avait aussi un *Cenn Crúaich* en Grande-Bretagne, ainsi que le démontre le nom de lieu *Penno-Crucium*.

2. L'auteur des notes au *Félire Oengusso* a vu Cermand Cestach : d'Arbois de Jubainville, *art. cité*, p. 316. — On conservait ce menhir sous le portail de la cathédrale de Clogher en Tyrone jusqu'au temps de l'annaliste Cathal Maguire, mort en 1498. Todd, *Saint Patrick*, p. 129.

3. *Cinnit Ferchon*, *Táin*, p. 418 ss. — Cf. la légende du roi Lugaidh Mac Con tué au pied d'un menhir pendant qu'il distribuait de l'or et de l'argent aux poètes au milieu d'une assemblée solennelle : Keating, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc.* VIII, p. 286.

4. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 90.

5. Tírechán, p. 323 s. : les païens croyaient que dans la fontaine de Findmag « profeta mortuus fecit bibliothicam (i. e. un sarcophage) sibi in aqua sub petra... quia adorabant fontem in modum dii ». Saint Patrick souleva la pierre et trouva dans l'eau l'or et l'argent des offrandes. — Cf. O'Donovan, cité dans Borlase, III, p. 771 : *Tober Grainné* (« Source de Grainne », héroïne d'un conte très répandu) dans le Cté Clare : l'eau passe par un trou pratiqué dans une pierre carrée qui couronne un dolmen. C'est la disposition même de la fontaine dont parle Tírechán : elle était carrée, recouverte d'une pierre carrée. L'eau jaillissait par un trou du couvercle et se répandait sur tout l'édifice « quasi uestigium ».

D'autres sources ont jailli des tombes où reposent les descendants de Parthelon[1].

De même le lac Oirbsen recouvre le tombeau de Manannan mac Lir qui périt là dans une bataille[2]. Au bord d'un grand nombre de lacs sont des tombeaux héroïques et c'est auprès d'eux qu'on célèbre le culte des eaux[3].

II. *Les dieux locaux sont des morts.* Les patrons locaux, les dieux éponymes se recrutent eux aussi parmi les morts.

Ainsi les dieux qui règnent sur des *sídh* déterminés sont pour une bonne part des personnages ayant subi une mort rituelle. Clidna, par exemple, la noyée qui annonce la mort des rois est la fée éponyme et la reine des génies de Carrigeleena en Munster[4]. Le roi Aedh Rúad qui périt dans la cataracte d'Assaroe a donné son nom à celle-ci (*Ess-Aeda-Rúaid*) et vit depuis en roi des génies dans le *sídh* voisin, le Mullaghshee. Pareillement les génies de la caverne Belach Conglaiss sont soumis à la domination d'un ancien chef humain, Cúglass, qui y disparut un jour qu'il chassait dans les environs[5].

Beaucoup de lieux hantés par les génies sont occupés par des *carn* héroïques. D'autres monuments pareils cou-

1. Borlase, III, p. 770.

2. *Dinnsenchas* de Rennes, *Rev. Celtique*, XVI, p. 143 ; *Tochmarc Luaine*, *ibid.* XXIV p. 274, p. 275 ; Keating, éd. Comyn, p. 224. — Le lac se nomme aujourd'hui Lough Corrib (Connaught). — Cf. Joyce, *Social History*, I, p. 260 : le dieu Bodb Derg a son *sidh* au bord du Lough Derg de la Shannon.

3. Par exemple à Loughadrine, Cté Cork, où l'on fait des processions autour d'un dolmen, en même temps que l'on jette des offrandes aux poissons du lac et que l'on s'y baigne dans un but curatif. Windele, cité par Borlase, II, p. 591.

4. Cf. plus haut, p. 210, n. 2.

5. Joyce, *op. cit.* I, p. 262. Dans le *sidh* de Knokfierna, Cté Limerick, règne Dond, frère du premier roi d'Irlande Erimon, qui se noya avant le débarquement des fils de Mile : *ibid.* Cf. O'Curry, *Mss. Mat.*, p. 283.

ronnent les hauteurs[1]. D'autres encore sont au voisinage des passes de montagnes et des gués[2].

Or on sait que les morts enterrés sous les *carn* reçoivent des offrandes de chaque passant. Au surplus ces morts ont, dans la plupart des cas, donné leur nom aux lieux en question. Le culte des dieux locaux est donc bien celui de morts éponymes.

Il en est de même des génies qui protègent les habitations humaines. Ce sont encore des esprits de morts.

Les emplacements des enceintes habitées passent pour être des lieux où un homme mourut de mort violente. C'est ce qui ressort d'un passage du *Glossaire de Cormac*[3] suivant lequel le sang d'un homme fut versé pendant la construction d'Emain Macha. Bien que cette histoire ait son origine dans une fantaisie étymologique sur le nom d'Emain, dérivé d'*αἷμα* — sang et d'*ain* — un, elle n'en indique pas moins que la mort d'un homme était jugée utile à la construction des forteresses[4].

D'ailleurs tout fort irlandais est construit au-dessus de la sépulture d'un mort illustre.

Ainsi Dinn-ríg, résidence des rois de Leinster, couronne un tertre qui est censé être le tumulus de Slanga, un roi des Fir-Bolg[5]. Des morts éponymes reposent dans les enceintes fortifiées d'Ailech, Almu et dans le Ráth Cael-

1. Joyce, *op. cit.*, p. 564. — Les *carn* qui couronnent les collines servent souvent d'observatoires. Exemples : *carn* du Sliab Moduirn, *Táin Bó Cúalnge*, p. 144 s., *Carn Amalgaidh*, O'Donovan, *Hý Fiachrach*, p. 100, p. 101.

2. *Táin Bó Cúalnge*, *passim*. Voir Index géographique au nom des gués et des passes (*áth*).

3. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 42.

4. Cf. Nennius, éd. Mommsen (*Chronica Minora*, XIII), p. 182 s.

5. *Annals of the Four Masters*, anno mundi 3267. — On nommait encore Dinn-ríg *Duma Slainge* et *Tuam* (tombeau) *Tenba*.

chon à Tara[1]. Le nom même de Tara, en moyen irlandais *Temair*, vient, suivant les étymologistes des *Dinnsenchas* de ce que Tea, femme du premier roi de la race de Mile, y est enterrée[2].

III. *Les dieux des groupes sociaux sont des morts.* Ce que nous venons de dire des dieux locaux doit être étendu aux dieux des clans et des tribus.

En effet, les forteresses dont on vient de parler sont les résidences des chefs et des rois. Elles sont les capitales des clans, des tribus et des provinces. Les représentants des familles dont se compose le clan, les fonctionnaires, les otages des clans assujettis y vivent autour du roi tandis que le reste du groupe est dispersé. En un mot la forteresse royale est, en dehors des assemblées de fêtes, la seule chose qui exprime l'existence ininterrompue du clan, de même qu'ailleurs le chef-lieu exprime la vie du district qui l'entoure[3].

Ainsi les dieux qui protègent les résidences royales sont les dieux des clans. Et ces dieux sont des morts.

Il en est de même des dieux locaux des *oenach* dans lesquels s'assemblent les membres des mêmes clans, tribus ou royaumes.

Nous avons parlé encore de gués, de passes et de hauteurs. Mais ces endroits sont souvent les limites territoriales des clans[4]. Il en résulte que les dieux morts de ces

1. *Battle of Cnucha*, éd. Hennessy, *Rev. Celtique*, II, p. 86 ss., § 2. — Joyce, *op. cit.*, II, p. 85 s. — Pour Ailech cf. chapitre précédent.

2. Edward Gwynn, *Metrical Dinnsenchas* (*Todd Lecture Series* VII), Dublin, 1900, *Temair*, vers 31-40.

3. Chaque roi d'une *túath* (clan) est tenu d'avoir trois forteresses. *Anc. Laws*, IV, p. 377, l. 13 ; V, p. 53, l. 21 ss. ; p. 441, l. 25. — On ne connait pas d'autres forteresses que celles des rois.

4. Cf. p. 218, note 2.

lieux se confondent pour une bonne part avec les dieux des clans et des tribus.

Les mêmes raisons décident de ce que nombre de ces dieux morts deviennent des dieux territoriaux. L'extension de leur puissance suit celle du pouvoir royal. Mais lors même que les limites des royaumes changent, les dieux continuent à régner sur les territoires qu'ils ont une fois acquis.

Ainsi la fée Aibell, qui protège le clan royal des O'Brien, commande en même temps à tous les génies du Thomond[1]. Elle continue à régner sur ce territoire.

Ici encore les dieux sont représentés comme des morts. Aibell, ainsi que les autres génies des *sídh*, appartient à la classe des esprits des fêtes confondus avec les morts. Et d'autres dieux de clans et de territoires gardent bien leur caractère d'hommes morts.

On en verra des exemples dans le chapitre suivant. Bornons-nous ici à citer le cas d'un fils de Mile, Eber Donn, noyé pendant la tempête magique que les Túatha Dé Danann avaient suscité pour empêcher le débarquement de Mile[2]. Donn est devenu roi du *sídh* de Knokfierna et il étend son pouvoir sur tous les génies de la plaine de Limerick[3]. Un autre mort, fils du roi de Leinster Dunlang, étend sa protection sur le clan de Bresal Brecc, et le roi d'Irlande Loegaire fait de même pour son propre clan, celui des Mac Néill ou Húi Néill de Meath[4].

1. Elle habitait le roc Craglea sur le flanc d'une montagne près de Killaloe. Une fontaine voisine se nomme toujours *Tobereevil*, source d'Aibell. Mais depuis qu'on a coupé le bois. Aibell erre sans pouvoir retrouver son *sídh*. Joyce, *op. cit.*, I, p. 263 s.

2. H. d'Arbois de Jubainville, *Cycle mythologique*, p. 258 s.

3. Joyce, *op. cit.*, I, p. 262.

4. *Dinnsenchas* de Tara, dans *Rev. Celtique*, XV, p. 281, trad. p. 284; Tírechán, p. 308.

IV. *Inversement les morts individualisés jouent le rôle de dieux*. Ainsi les dieux irlandais de toute espèce sont représentés comme des morts restés actifs.

Par là même ils se confondent avec ceux d'entre les morts humains qui gardent leur individualité intacte. En effet, ceux-ci continuent à vivre et à agir après leur mort.

Leur puissance s'est même considérablement accrue. Le cadavre du roi Dathi, frappé par la foudre au pied des Alpes, fait gagner neuf batailles sur mer et dix sur terre à ceux qui le rapportent en Irlande[1].

Le corps du roi de Connaught Eoghan Bél, qui a été enterré debout à la frontière, suscite une terreur panique dans les troupes ulates, chaque fois qu'elles s'avisent d'envahir la province. Les gens d'Ulster sont enfin obligés de déterrer le corps, de le transporter chez eux et de l'y enterrer de nouveau, mais la tête en bas[2].

Le roi d'Irlande Loegaire et le fils de Dunlang sont enterrés tous deux de la même manière, l'un à Tara et l'autre à Maistiu en Leinster. Ils étaient leur vie durant deux ennemis mortels. Après leur mort ils se font face « dans la posture d'hommes qui combattent » et ils continuent la lutte plus acharnée encore qu'auparavant[3].

Les dieux et les morts individualisés sont des héros. — Mais que sont donc ces dieux morts et ces morts humains dont l'activité persiste dans leur tombeau sinon des héros?

Ils le sont d'abord par leur caractère de morts, et par la nature de leur mort. En effet, la mort violente et la mort

1. O'Donovan, *Tribes and customs of Hý Fiachrach*, p. 23.

2. O'Donovan, *Hý Fiachrach*, p. 472 ; *Silva Gadelica*, II, p. 52.

3. Tírechán, p. 308. Loegaire se fait enterrer ainsi par ordre de son père, le roi Niall. — *Dinnsenchas* de Tara *loc. cit.* : Loegaire est debout combattant contre le Leinster c'est-à-dire contre le clan de Bresal Brecc.

rituelle sont les formes par excellence héroïques de la mort.

Ils le sont de même par le fait de leur vie posthume indépendante. On a vu que leur mort équivalait à l'entrée rituelle d'un vivant dans l'Autre-Monde, ce qui est le fait des héros. Les navigateurs errants et les initiés sont aussi des héros pour la même raison.

Le caractère héroïque de tous ces personnages est déterminé encore par leur nature à la fois divine et humaine. Les hommes morts sont des dieux incarnés et les dieux sont des morts divinisés. La confusion des morts et des dieux en Irlande a pour conséquence nécessaire que ceux des morts dont la personnalité persiste, et ceux des dieux, qui sont conçus à leur image, sont des héros.

Enfin, on verra que ce sont des héros de par la nature des liens qui les unissent à la société humaine.

I. *Ils sont des champions*. Les morts en question sont les protecteurs et les champions de leurs groupes.

Ils en sont les Dieux Termes. On reconnaît le tracé d'une frontière de clans aux vieux arbres et aux tumulus héroïques[1]. Les textes juridiques irlandais obligent de leur côté les clans à jalonner les limites de leurs territoires de *pierres d'adoration*[2], c'est-à-dire de menhirs sacrés, et on sait que des menhirs pareils sont considérés comme pierres funéraires de héros.

Les reliques de ces morts triomphent des ennemis. On l'a vu en ce qui concerne Eoghan Bél et les autres morts dont nous avons parlé en même temps que de lui[3]. Un

1. *Anc. Laws*, IV, p. 142.

2. *Anc. Laws*, *loc. cit.*, et IV, p. 6, l. 12 ; p. 8, l. 6 ; p. 18, l. 1. — *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 55, s. v. *Gall* : on n'est voisin que lorsqu'on a érigé des menhirs à la limite du territoire. — Cf. *Cóir Anmann*, éd. Whitley Stokes, *Irische Texte*, III, p. 293.

3. Loegaire, le fils de Dunlang et Dathi. Cf. plus haut.

morceau épique, la *Mort de Conall Cernach*, raconte que les Ulates recommenceront à être victorieux lorsqu'ils auront reconquis le crâne de Conall, qui est conservé dans la forteresse royale de Cruachan en Connaught[1].

Les héros morts ne font que continuer ainsi ce qu'ils ont fait leur vie durant. Ils ont été au cours de leur vie mortelle les champions de leur clan ou de leur province. Encore enfant, Cuchulainn délivre sa province natale de trois ennemis redoutables, les Mac Nechta, qui dévastaient les frontières. Devenu homme il arrête seul pendant trois mois les troupes de l'Irlande entière coalisées contre l'Ulster. Au moyen d'une conjuration magique il les avait obligées à attendre, tant qu'un champion capable de le vaincre en combat singulier ne lui aurait pas été opposé[3].

C'est à des duels entre héros qu'aboutit la rivalité tribales. Ainsi dans l'*Histoire du Porc de Mac Datho* voit-on les guerriers de deux royaumes rivaux, l'Ulster et le Connaught, se livrer à une véritable chasse à l'homme les uns contre les autres[4]. Les Mac-Nechta se vantent d'avoir tué autant de héros ulates qu'il en reste en vie, et Conall Cernach déclare qu'il a rarement dormi une nuit sans appuyer sa tête sur la tête coupée d'un homme du Connaught[5].

1. *Goire Conaill Chernaig i Cruachain*, éd. Kuno Meyer dans *Z/t. für Celtische Philologie*, I, 1897, p. 106 (trad. p. 109).

2. *Táin Bó Cúalnge*, p. 146 ss. (*Macgnimrada*).

3. *Ibid.*, à partir du chap. IX de l'éd. Windisch.

4. *Scel Mucci Mic-Datho*, éd. Kuno Meyer dans *Hibernica Minora*; éd. Windisch, sans trad., *Irische Texte*, I, p. 96 ss.; trad. Louis Duvau, sur le texte de M. Windisch dans *Epopée celtique*, p. 66 ss.

5. Duvau, *loc. cit.* p. 77. Cf. la phrase citée par M. Kuno Meyer, *Hibernica Minora*, p. 62 n. 2 où il y a *fo a glun* « sous son genou ». Cf. Keating, éd. O'Mahony, p. 530 : Les guerriers du roi Flann lui apportent la tete de Cormac roi de Munster, en lui disant de la mettre sous sa cuisse. C'est un moyen d'humilier le tué.

Ce sont bien des champions. Leur caractère est même officiel. Ils agissent au nom de leur groupe entier.

Ainsi un guerrier ulate est toujours posté à la passe du Sliab Fuait avec mission de livrer bataille à tout venant « pour la province » d'Ulster[1]. Les frontières des clans sont gardées par des menhirs, sur lesquels une inscription oghamique défend à tout étranger de pénétrer dans le territoire sans avoir soutenu un combat singulier contre un champion du clan[2]. Les textes juridiques et historiques nous apprennent que dans chaque tribu irlandaise un guerrier de rang élevé était officiellement chargé de relever tous les défis venant du dehors et de venger toutes les offenses faites au roi ou à l'ensemble de la tribu[3].

Ainsi la sécurité et l'honneur du clan ou de la province sont confiés aux héros. Ils sont en fait les représentants de leurs groupes.

II. *Le groupe se voit en eux.* — Il s'incarne en eux. Leur gloire est la sienne.

Lorsque Cúchulainn, par exemple, tue les Mac Nechta, c'est pour venger l'honneur de l'Ulster. Les vanteries de Conall Cernach ont pour conséquence de faire attribuer aux Ulates, de préférence aux hommes de Connanght, les morceaux de choix d'un festin qui réunit les guerriers des deux provinces[4].

Mais ce n'est pas de la seule gloire des armes que les

1. *Táin Bó Cúalnge*, p. 138, s., l. 1149 ss.

2. *Ibid.*, p. 68, l. 564 s., cf., p. 72 l. 598 ss. ; p. 148, l. 1230 ss. L'obligation de répondre à un défi en cette forme s'appelle *fir*, « vérité ».

3. *Ancient Laws of Ireland*, IV, p. 322 : cf. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 365. Le guerrier en question s'appelait *aire ecta*, « chef de l'exploit » ou « du meurtre ». Cf. Windisch, *Irische Texte*, I; *Wörterbuch*, au mot *echt*.

4. *Scél mucci Mic-Datho*, éd. Windisch, §§ 15 et 16.

clans sont redevables à leurs héros. C'est du bon renom dans la plus large acception du mot.

Ainsi les sentinelles postées aux frontières ont pour mission de protéger les poètes et les hommes d'art qui se rendent auprès des rois. A ceux qui reviennent mécontents de l'accueil reçu, ces guerriers offrent des présents, afin que « l'honneur de la province » soit sauf[1].

Tous les héros irlandais sont d'ailleurs des rois, ou bien des fonctionnaires de la maison royale[2]. Ce sont les représentants attitrés des clans.

III. — *Ils incarnent un idéal moral.* — Enfin les héros réunissent un ensemble de qualités qui en font des types idéaux, des modèles à imiter.

Ils sont généreux et hospitaliers[3]. Les guerriers ne se préoccupent que de gloire[4].

Ils sont chevaleresques les uns envers les autres. Leurs combats ont lieu suivant les règles d'une étiquette[5]. La *Táin Bó Cúalnge* donne Cúchulainn en exemple, parce que jamais ce héros ne tuait les hommes désarmés, ni les cochers et qu'il ne dépouillait pas ses adversaires[6].

Les héros sont tous d'une beauté accomplie[7]. Mais ils

1. *Táin Bó Cúalnge*, p. 140.

2. Cf. *Toichim na m-buiden*, dans la *Táin*, p. 710 ss. ; *Bresslech Maige Muirthemne*, *ibid.*, p. 382 ss. (liste des tués) et p. 386, l. 2699.

3. Cf. par exemple *Naissance et regne de Conchobar*, dans *Épopée celtique*, p. 8 s.

4. Le sujet de la *Fled Bricrend*, éd. Windisch, dans *Irische Texte*, I, est la concurrence entre les trois meilleurs guerriers ulates pour être glorifiés du *curadmir* (part du héros, aux festins et de la préséance sur tous les hommes de la cour royale. Comme Achille, Cúchulainn a préféré la gloire a une vie longue mais terne : *Macgnimrada*, *Táin*, p. 130 ss.

5. Cf. Windisch, Preface à l'éd de la *Táin*, p. XXXIV s. qui conclut « dann aber liegt uns in der altirischen Sage eine Vorstufe zum mittelalterlichen Rittertum vor ».

6. *Táin*, p. 174, l. 1416 ss. p. 84, l. 686 ss.

7. *Ibid.*, p. 394 : *Aided Conchobair*, dans O'Curry, *Mss. Mat.*, trad. franç.

sont en même temps glorifiés pour l'aspect terrifiant qu'ils prennent aux yeux de leurs ennemis[1].

L'agilité et la force des guerriers n'ont naturellement d'égal que leur courage[2]. Un passage de la *Táin Bó Cúalnge* est entièrement consacré à la louange des tours de forces divers et nombreux que savait faire Cúchulainn[3].

Ceux des héros qui sont poètes ou musiciens possèdent le don de la parole à un degré inconnu des vivants. Les juges légendaires, auxquels remontent tous les préceptes de droit et qu'on doit ranger dans la catégorie des héros civilisateurs, sont infaillibles. La préface du *Senchus Mór* dit qu'ils étaient inspirés par le Saint-Esprit[4].

Les médecins héroïques sont de même des types professionnels accomplis. Ainsi Fíngin, médecin du roi Conchobar, établissait son diagnostic rien qu'en entendant le soupir d'un malade ou en regardant la fumée de sa maison. Il lui suffisait de jeter un coup d'œil sur le sang qui sortait d'une blessure pour reconnaître l'auteur de celle-ci[5].

En somme, partout où les héros apparaissent, ils sont

Épopée Celtique, p. 370; *Rev. Celt.*, XV, p. 295 : Les guerriers vont parader devant les femmes, les jeunes filles et les poètes pour leur permettre de contempler leur beauté, *Táin*, p. 38 ss.. Cf. *Introduction* de Windisch, *ibid.*, p. XXVII.

1. *Sanas Cormaic*, p. 2, s. v. *Ascath*; cf. dans *Táin*, p. 370 ss. les transformations de Cúchulainn avant le massacre de Mag Muirthemne. — L'ardeur des héros est telle qu'ils doivent se rouler dans la neige, *ibid.*, p. 216. L'eau de leur bain devient bouillante, *ibid.*, p. 166 s.

2. Les héros massacrent des armées entières : *ibid.*, *Bresslech Maige Muirthemne* et p. 728, l. 5136 ss. — Cf. d'Arbois de Jubainville, *Cours de littérature celtique*, VI : comparaisons avec les héros grecs, en particulier avec ceux de l'Iliade.

3. Cf. dans *Táin*, p. 278 ss.

4. *Anc. Laws*, I, p. 25 ss. — Plusieurs sont avertis par des ulcères qui paraissent sur leur visage qu'ils vont commettre une erreur. — *Ibid*, Cf. plus haut le collier de Morann.

5. *Táin*, p. 610 ss., et p. 794 l. 5507 ss. Fíngin est un *fáth-liaig*, « prophète-médecin ». — Quant à Miach il prononce une incantation sur une main coupée : celle-ci s'ajuste au moignon et redevient vivante. *Cath Maighe Tured*, § 34. — Il est vrai que Miach est un dieu.

l'incarnation parfaite de toutes les valeurs morales. Et plus ils sont grands et célèbres, plus ils sont dignes d'être pris pour modèles. Cúchulainn et Finn, les héros centraux des deux grands cycles irlandais, surpassent à ce point de vue tous les autres personnages de l'épopée. Ainsi les héros irlandais réalisent un type analogue aux héros grecs et qui a en même temps les traits de ce que le langage courant appelle héros. Ce que nous venons de montrer pour la généralité des dieux et des morts illustres qui sont objets d'un culte, vaut pour ceux dont le culte est l'objet des fêtes et qui ont illustré aux dates de fêtes soit leur vie divine, soit leur vie humaine.

Saint Patrick est un héros du même type que les héros irlandais. — Ce que nous venons de dire s'applique également à saint Patrick. Il est un héros, et pour les raisons que nous avons énumérées dans les chapitres précédents, et pour ce qu'il a de semblable aux génies et aux morts, dont nous avons vu qu'ils sont des héros.

La parenté de type et de fonctions est plus complète encore entre notre saint et les héros païens. Il a les mêmes rapports avec les choses et les groupes que les héros irlandais.

I. *Caractère héroïque des saints irlandais en général. Ce sont des protecteurs et des champions.* — Il en est de même des autres saints irlandais. L'étude de ceux-ci nous permettra de donner plus de relief à ce que nous dirons de saint Patrick.

Les saints irlandais ne sont pas seulement les patrons des groupes, au sens chrétien. Ils en sont les représentants et les champions.

Remarquons d'abord que ce sont des saints militants. Ils sont les guerriers de Dieu vainqueur des démons. Les

légendes hagiographiques sont remplies de leurs luttes incessantes contre les druides, les méchants chefs et les esprits malins.

Le caractère combatif des saints irlandais se manifeste dans leur culte. Leurs reliques corporelles y tiennent moins de place que leurs bâtons et leurs sonnettes[1]. C'est que ce sont les armes des saints dans leurs luttes contre le démon.

Leurs bâtons sont des bâtons pareils à celui de saint Patrick. Ils en frappent les démons. Quant aux sonnettes elles servent d'instruments dans les malédictions. Les saints les agitent dans la direction des hommes ou des lieux qu'ils maudissent. Aucun mauvais esprit n'en peut supporter le son[2].

Aussi ces champions de Dieu ont-il hérité du rôle social des héros.

Ils sont les patrons des clans et des royaumes, comme saint Ailbe, qui est patron du Munster, saint Declan celui des Déisi, saint Columcille celui des Húi Néill, saint Finnian de Mag Bile celui d'Uladh, sainte Brigit qui est la patronne du Leinster et saint Comgall qui protège les hommes de Dal-Ríada[3].

Mais ils en sont en même temps les champions temporels.

Son bâton en main, saint Finnchua de Brigown inflige une défaite aux Ulates qui avaient envahi le Munster. Les Húi Maine font précéder leurs armées par le bâton de leur

1. Giraldus Cambrensis, *Topogr. Hibern.*, III, cap. 33, éd. citée, p. 179. — On prête serment sur ces bâtons et sonnettes plus que sur l'Évangile. Il en est de même en Écosse et dans le pays de Galles.

2. Sonnettes employées pendant les malédictions : O'Donovan, *The Battle of Mag-Rath* (*Ir. Archæol. Soc.*), p. 39, note *o*; *Death of Muircertach mac Erca, loc. cit.*, p. 402 s. ; *Silva Gadelica*, II, p. 45, p. 82. — Saint Patrick chasse les démons en agitant sa sonnette sur le Mont Aigle : *Vita VIa, auctore Jocelino.*

3. *Saltair na Rann*, éd. Whitley Stokes. Fragment de la *Vie* de saint Declan, *Thesaurus Palæohibernicus* II, p. 297. — Cf. chap. suivant.

patron, saint Grellan. Les Conmaicne font de même avec le bâton de saint Caillin de Fenagh. Et les O'Donnell font porter autour de leurs troupes prêtes à la bataille un livre qu'on appelle *cathach* ou *prælialor* et qui passait pour avoir été copié par Columcille[1].

Comme les héros encore, les saints font office de dieux Termes.

Les limites des propriétés ecclésiastiques sont marquées en Irlande par des *hautes croix* en pierre dont chacune est placée sous l'invocation d'un saint. Les tertres sur lesquels sont érigées ces croix jouissent du droit d'asile[2]. La *haute croix* irlandaise dérive du menhir. A l'origine elle n'était qu'un menhir gravé d'une croix[3]. Or, les memhirs sont, on l'a vu, des pierres funéraires héroïques.

SAINTS PATRONS DES LIEUX ET DES CHOSES. — Les saints se sont d'autre part substitués aux héros comme dieux locaux et comme dieux des choses.

Beaucoup sont enterrés dans des *sídh*, ou bien ont vécu en ermites dans des lieux hantés, dont ils sont devenus depuis les patrons.

Un cas de pareille succession est très nettement représenté dans la légende de sainte Feber[4]. L'endroit où elle construisit son oratoire, auprès d'une source sacrée, lui avait été indiqué par un cerf, qui lui était apparu dans un

1. Whitley Stokes, *Lives of SS. from the Book of Lismore*, II, p. 240 ; Hennessy, *Book of Fenagh*, p. 195 ss. ; O'Donovan, *The Battle of Mag Rath*, p. 147 note 7 ; le même, *Hý-Many*, p. 81. — Il ressort du texte du *B. of Fenagh* que saint Caillin n'a laissé aux Conmaicne qu'un modèle du bâton avec sa bénédiction. On en faisait un neuf a chaque occasion en observant certains rites.

2. Miss Margaret Stokes, *The high crosses of Castledermot and Durrow*, *Intr.*, p. IX ; Petrie, *op. cit.*, p. 59, cite un canon sur les croix-bornes.

3. Miss Stokes *op. cit.*, et Allen, *Early Christian Art*.

4. Chez Borlase, III, p. 909.

lieu hanté par les démons. Ce cerf est évidemment un dieu de *sídh*, le dieu local de la fontaine de sainte Feber, qui a volontairement succédé sa place à la patronne chrétienne.

D'autres saints se sont substitués aux héros enterrés sous les *carn*. Ainsi saint Domongart repose sous un monument pareil, qui était autrefois attribué au héros Slanga et il a succédé à celui-ci comme éponyme local. La montagne sur laquelle s'élève le *carn*, et qui se nommait jadis *Sliab Slanga*, s'appelle aujourd'hui *Sliab Domongairt*.

Les esprits des arbres sacrés ont dû de même céder leur place à des saints. L'if *Eo Rosa*, par exemple, qui est un des arbres divins dont la graine provient de l'Arbre de Vie, abrite aujourd'hui l'oratoire de saint Moling et est dédié à ce saint [1].

On a placé pareillement sous l'invocation des saints, nombre d'anciennes pierres sacrées [2], qui étaient autrefois les pierres des dieux ou des héros. Parfois même l'ancien dieu survit déguisé en saint, comme il en est, par exemple, dans le cas d'un dolmen, *Leaba-Mologa*, qui est censé être l'ermitage d'un saint Mologa. En effet, ce saint n'est qu'un avatar de Lug. Le nom du dieu précédé du préfixe *mo*, entre dans la composition du nom du dolmen, de sorte que *Leaba Mologa* signifie en réalité *Lit de « mon » Lug* et non de *saint Mologa* [3].

Les fontaines dédiées aux saints sont innombrables. Citons seulement entre les plus célèbres celles de saint Senan en Clare, de saint Ciaran près de Kells, de sainte Atrachta en Húi Maine. D'autres saints sont patrons de

1. O'Curry, *Cath Muighe Léana*, p. 96, note.

2. Exemples dans Wood-Martin, *Traces of elder faiths in Ireland*.

3. Borlase, I, p. 8 ; II, p. 638 ; III, p. 768 s.. Cf. Loth, *Rev. Celtique*. XXIX, p. 228 ; Plummer, *Vitæ Sanctorum Hiberniæ*, I, p. LXXIV, p. XC ; pp. CXLIX, CLII.

lacs[1]. Dans ces fontaines et ces lacs vivent des truites sacrées, auxquelles on jette des offrandes aux jours des fêtes patronales. Or, des truites sacrées étaient vénérées dans les fontaines sacrées du paganisme et elles correspondent aux truites de la fontaine de Mag Mell. On voit donc qu'ici encore les saints patronnent un culte qui a son origine dans le paganisme irlandais.

Ainsi les saints irlandais sont les héritiers des héros dans leurs rapports avec les groupes et les choses et ils sont eux-mêmes des héros.

II. *Saint Patrick joue le même rôle que les autres saints irlandais et les héros.* — Il en est de même de saint Patrick.

Lui aussi s'est substitué à des héros locaux.

Il a pris la place de la fée Macha comme patron de la colline d'Armagh. Macha, divinité éponyme d'Armagh, ou *Ardmacha*, était, on le sait, une déesse mère et une fée. Or l'autel de la cathédrale d'Armagh qui a été de tous temps dédiée à Patrick s'élève à l'endroit même où l'apôtre a trouvé une biche avec son faon[2], c'est-à-dire, des animaux dont les génies des *sídh* revêtent habituellement l'aspect[3].

Patrick est encore le patron d'innombrables monuments mégalithiques, de *carn* et de tumulus, disséminés dans l'Ir-

1. Wood-Martin, *op. cit.*, II, p. 97; p. 110; Joyce, I, p. 630; cf. Wood-Martin, *Index*, *Holy Wells*.

2. Muirchu, p. 292.

3. William Reeves, *The ancient churches of Armagh* (brochure), Dublin; Fallow, *Cathedral churches of Ireland*, Dublin, p. 3 ss. — Muirchu dit que saint Patrick transporta le faon dans ses bras sur la colline voisine. Or une legende recente veut que la cathédrale catholique actuelle, sous l'invocation de saint Patrick, soit construite à l'endroit même où l'apôtre déposa son fardeau. Saint Patrick avait ainsi prévu la spoliation des catholiques au profit des protestants et indiqué l'emplacement de son église future.

lande entière[1]. C'est lui qui a mis des truites sacrées dans la fontaine d'Achad Fobuir en Mayo[2]. Beaucoup d'autres fontaines lui sont dédiées[3] ou bien ont été dédiées par lui à Dieu.

Or il s'agit ici encore de substitution à une divinité païenne. En effet, le nom que portent généralement ces fontaines, *Tobereendoney*, dérive en réalité non de *Tober Rígh an Domnach* (Fontaine du Roi du Dimanche), ainsi qu'on le croit, mais de *Tober Rígh an Domuin*, c'est-à-dire « Fontaine du Roi de l'Abîme ». On doit rapprocher de ce nom celui de *Domnu*, la déesse des Fir Domnann et des Fomoré[4].

D'autre part saint Patrick s'est substitué aux dieux anciens des eaux en les faisant mourir ou bien en les chassant à tout jamais hors d'Irlande[5].

Saint Patrick est encore un champion, le champion par excellence de la Foi en Irlande. Sa vie entière n'est qu'un

1. Borlase, III, p. 776 : à Ballygaddy (Galway) deux *carn* sacrés sont dits *Leachta Phadruig*, « lits, tombeaux de Patrick », l'un distingué par le nom *Altoir Phadruig ; ibid. Togher Patrick* « siège de P. » au pied du Croagh Patrick (dit aussi *Leacht Benain* ou de Benignus) : *Dinnsenchas* de Brugh, *Rev. Celt.*, XV, p. 292, p. 293 : on y montre un monument dit *Ferta Patraic*. Autrefois on le nommait *tombeau d'Esclam*, juge du dieu Dagda. — Cf. encore Borlase, II, p. 584 et *passim* ; Wood-Martin, *op. cit.*, *passim*.

2. *Tripartite*, p. 112, p. 113. Des anges habitent avec les truites. Cf. aussi *Homélie* du *Lebar Brecc*, *loc. cit.*, p. 478, p. 479. — Achad-Fobuir, act. Aghagower, bar. Murrisk, Mayo.

3. Ex. *Tripartite*, p. 76 s., p. 77 s. : fontaine de saint Patrick à Tech Laissrenn en Meath. Le tombeau de sainte Bice est auprès de la fontaine. — *Ibid.*, p. 92, p. 93 : dans Mag Slecht. — Cf. Wood-Martin, *op. cit.*

4. Borlase, III, p. 771, auquel nous empruntons l'étymologie de *Tobereendoney*. L'auteur suggère le rapprochement de *domuin* et de *Domnu*.

5. Joyce, *Soc. Hist.*, II, p. 514 s. — Le thème du dragon lacustre vaincu par saint Patrick n'apparaît pas dans les *Vies* anciennes. Mais il est très répandu dans le folk-lore local des lacs. Cf. aussi Giraldus Cambrensis, *op. cit.*, p. 180 ; expulsion des reptiles, lesquels, on le sait, sont souvent l'incarnation de dieux des eaux,

long combat contre les druides. C'est comme champion que le célèbrent les plus anciens hymnes, par exemple la *Prière de Ninine*[1]. Quant aux exemples des combats qu'il soutient on en a vu trop au cours de ce travail pour qu'il soit encore nécessaire d'en citer encore.

Saint Patrick est enfin le protecteur des tribus et des clans irlandais. Il les a tous convertis lui-même, sauf uniquement les clans de l'extrême Sud. Les forteresses royales sont protégées par sa bénédiction[2].

On en est arrivé à employer son nom comme synonyme de *patron* et d'*apôtre*. Ainsi un vieux poème irlandais dit que « l'humble Ailbe est le Patrick de Munster » et « Declan est le Patrick des Déisi[3] ». Ce n'est sans doute que dans la rhétorique. Mais elle n'en indique pas moins que notre saint était représenté comme le parfait patron, le modèle des héros chrétiens.

1. *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 322.

2. Ex. des conversions de clans dans Tírechán, *passim*, et *Tripartite*, *passim*. — Cf. chap. suivant. — Ex. de forteresses : Dún Sobairche, auj. Dunseverick, Antrim, où il y a aussi une source de saint Patrick : *Vie Tripartite*, p. 162, p. 163.

3. Ita scotice cantatur ille uersus : *Ailbe umal Patric Muman... Declan Patric na nDéise* *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 297.

CHAPITRE VI

LA CONSTITUTION SOCIALE DE L'IRLANDE ET SON INFLUENCE SUR LA FORME DU CULTE

Ainsi les dieux irlandais prennent en général la forme héroïque, c'est-à-dire qu'ils sont représentés comme ancêtres, précurseurs et types de la société qui les adore. Les traits de leur caractère héroïque sont perpétués par saint Patrick.

Si nous trouvons la raison de ce tour particulier, qu'a pris l'évoluiion des figures divines en Irlande, nous aurons expliqué du même coup pourquoi les saints irlandais, et saint Patrick en particulier, ont pris la même figure, à supposer toutefois que la société irlandaise n'ait pas changé dans sa forme fondamentale au passage du paganisme au christianisme.

Cette raison nous est donnée par la constitution de la société goïdélique. Elle est telle, que le culte à tous les degrés n'a pu être qu'un culte gentilice, dans lequel s'exprime l'idée de la parenté comme base de la société, comme origine des liens sociaux.

LE GROUPE FONDAMENTAL DE LA SOCIÉTÉ EST LA TÚATH. DÉFINITION. — Le groupe fondamental de la société irlandaise est la *túath*, le *peuple*[1].

1. *Túath = populus.* Zeuss, *Grammatica Celtica*, éd. Ebel, p. 34_{32}. —

Elle se gouverne elle-même. A sa tête est un chef héréditaire qui porte le titre de roi, en irlandais *rí*[1]. L'assemblée des hommes libres, des *féne*, décide de toutes les affaires en dernière instance[2].

Au point de vue politique la *túath* est entièrement indépendante. En effet, les *túatha* font la guerre et concluent des alliances pour leur propre compte[3].

Il en est de même au point de vue militaire. Dans les grandes expéditions qu'entreprennent les rois des provinces, les guerriers de chaque *túath* marchent et campent à part sous la conduite de leur propre chef. Dans les batailles la *túath* est l'unité de combat[4].

La *túath* est aussi un groupe religieux. Elle a des dieux particuliers qui sont invoqués dans une formule familière du serment[5] et des assemblées périodiques qui lui sont

Cf. d'Arbois de Jubainville dans *Rev. Celt.*, I, p. 453 s. : l'irlandais *túath*, breton-armoricain *tud*, « peuple », cornique *tus* « peuple » viennent d'un primitif **tota*, **touta*, **teuta*, dérivé de la racine *tu* « grandir », « croître ». Le thème **teuta* est identique au mot osque-sabin *touta*, *tota* — « cité ». Le nom du dieu gaulois *Teutates* en est dérivé. — En gotique on a *thiuda* — « peuple », vieux-haut-allemand *diota*, d'où *deutsch*.

1. Cf. *ri túaithe* dans *Anc. Laws*, VI. Glossaire ; *Senchus Mór*, I, p. 54 : « Il y a dans chaque *túath* quatre dignitaires susceptibles d'être déposés : le roi qui prononce des sentences fausses... »

2. Cf. *Anc. Laws*, Glossaire, s. v. *féine*. — Le droit irlandais est la « loi des *féne* ». *Fénechas*, *Dlighte Féine : Anc. Laws*, I, p. 116, p. 118 ; III, p. 224 ; VI, Glossaire, s. v. *Feinechas*. — Cf. d'Arbois de Jubainville, *Les assemblées irlandaises*.

3. Cf. par exemple *Tucait indarba na n-Déisi*, éd. Kuno Meyer, dans *Anecdota from Irish Mss.*, I, Halle a. S. 1908. — La guerre est l'état normal des relations entre *túatha* voisines. Chaque jeune homme promu au rang de guerrier prouve sa valeur en accomplissant un meurtre ou bien en razziant du bétail dans le territoire voisin. Cf. *Táin Bó Cúalnge*, *Macgnimrada*. — Un état de choses identique régnait entre les clans écossais. Cf. Alexander Conrady, *Geschichte der Clanverfassung in den schottischen Hochlanden* — Leipzig 1898 (*Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte*, V, Bd., I. Heft.), p. 19.

4. *Táin Bó Cúalnge*, p. 21 ss. ; p. 51 ss. ; cf. p. 55, l. 446 ; p. 79 ; p. 701 ; p. 731 ss. ; p. 823. L'armée d'Ailill et de Medb compte dix-huit corps de troupes qui sont autant de *tricha cét*. Sur l'identité de *tricha cét* et *túath* cf. plus loin, p. 249 s.

5. *Táin Bó Cúalnge*, p. 861, note 2 : *tongu do dia toingeas mo túath*,

propres. Lors des grandes solennités des provinces les hommes de chaque *túath* campent ensemble, ils tiennent des conseils particuliers et ils luttent entre eux dans les concours athlétiques [1].

Les membres de *túatha* différentes sont presque des étrangers les uns pour les autres. En effet, des rapports de droit civil n'existent qu'entre hommes appartenant à la même *túath*.

On le voit par les textes juridiques irlandais qui concernent les délais de saisie. La saisie du bétail est en Irlande un acte personnel, par lequel le demandeur dans une affaire civile force son adversaire à comparaître devant un arbitre, et comme il n'existe point de tribunaux qui puissent citer le défendeur de leur propre autorité, la saisie est la seule forme reconnue de la procédure. Elle doit être précédée d'un commandement.

Or des cas de saisie opérée dans une *túath* voisine ne sont prévus que dans les textes juridiques dont la rédaction remonte certainement à une date relativement récente. Un délai de dix jours francs y doit séparer la saisie du commandement, tandis que le droit irlandais primitif, celui qui est consigné dans la partie la plus ancienne du *Senchus Mór*, ne connaît que la saisie immédiate [2]. De plus,

« je jure au dieu (auquel) jure ma *túath* » ; p. 747, n. 5 : « *tongu do dia toinges mo túath em* », *or Fergus*. — Whitley Stokes, *Cuchulainn's Death*, *Rev. Celtique*, III, p. 175 : « *tongu dodia atonges mothuath* » *or Láech* « je prête serment par le dieu (par lequel) prête serment ma *túath* », dit Loeg. — Cf. *Scél Mucci Maic-Dathó*, éd. Windisch, *Irische Texte*, I, § 16. — La formule est si souvent répétée que les copistes se contentent parfois d'écrire *tongu ocus rl., ar* NN. « Je prête serment etc. », dit NN. — Il y a des variantes : *tongu do dia toingthe hUlaid* (le dieu auquel prêtent serment les Ulates). *Táin*, p. 880 note 1. — *Tongu-sa na dé da n-adraim* « je jure aux dieux que j'adore », *Táin*, l. 1868.

1. *Aenach Carmain*, dans O'Curry, *Mann. and Customs*, *loc. cit.* — Cf. la disposition des places dans la salle de festin à Tara, fragment publié par O'Curry, *op. cit.*, II, p. 16.

2. D'Arbois de Jubainville, *Résumé d'un cours de droit irlandais*,

les cas en question sont nettement distingués des cas normaux, comme se produisant entre *túatha*[1]. C'est du droit des gens qu'ils relèvent.

DU CARACTÈRE DE LA TÚATH. LES NOMS DES TÚATHA SONT DES NOMS GENTILICES. — Le lien qui unit les membres de la *túath* est un lien de parenté.

Ce sont des gens « nourris du même lait »[2], *imbleogan*. Ils forment une race, *cenél*, une postérité, *clann*[3].

L'ensemble des membres d'une *túath* est désigné par un nom collectif qui a la forme d'un nom gentilice. Ce sont tantôt des noms propres au nominatif pluriel, comme *Conalli*, *Érna*, *Ciarrichi*[4] et qui sont ainsi parallèles aux désignations des *gentes* romaines comme *Cornelii*, *Fabii*, *Valerii* — tantôt ce sont des substantifts collectifs dérivés

1er semestre, Paris 1888, p. 18 s. — Les passages plus récents du *Senchus Mór* accordent un délai de trois jours à l'intérieur de la *túath* et treize jours pour la saisie opérée dans une *túath* étrangère. — Il est probable que la saisie en dehors de la *túath* est une innovation. Nous ne voyons pas, en effet, quelle juridiction pourrait assurer la régularité de l'opération chez un voisin qui est indépendant et presque toujours un ennemi.

1. *Senchus Mór*, dans *Ancient Laws*, I, 244 s.

2. Cf. *imbleogan* dans *Anc. Laws*, VI, *Glossaire*.

3. Cf. Kuno Meyer, *Contributions to Irish lexicography*, s. vv. Pour des exemples des mots *clann* et *cenél* employés dans le sens de *túath* cf. O' Donovan, *Hý Fiachrach* et *Hý Many*, *passim*. — Cf. *Táin Bó Cúalnge*, p. 55, l. 452 s. : *lotar forsin fecht frisna iltúathaib ocus ilmacnib ocus ilmilib dos-bertatar leo* « (les troupes) allèrent en cette expédition par *túatha*, par générations et par « milles » et par nombres ».

4. Conalli Muirthemni, cf. *Táin*, index : *Geographische Namen ;* chez Muirchu *Conalnei*. Ils occupaient la partie basse de l'actuel Comté de Louth, Mag Muirthemne. — Ciarrichi, Ciarrighi, Ciarraighi : *Additamenta* à Tìrechán, *loc. cit.*, II p. 337, aujourd'hui Kerry en Connaught. — Erna : cf. plus loin. — *Condiri :* Bury, *Saint Patrick*, p. 162 : leur nom passa au diocèse de Connor sur le Lough Neagh en Ulster. — Le nom de *Cúailnge* aujourd'hui Cooley, la région qui a donné son titre à la *Táin* paraît être aussi un nom de *túath*. Cf. à ce propos Windisch, index géographique à *Táin*, s. v.. *Ibid.*, *étir Conailliu ocus Cúailngiu* entre les Conalli et Cúailnge (au génitif pluriel ?)

d'un nom propre de personne à l'aide du suffixe — *acht*, par exemple, *Eoganacht* « l'ensemble des Eogan » ou les « gens d'Eogan », un nom que les lettrés irlandais emploient indifféremment avec *Cenél Eogain* ou « Race d'Eogan[1]. » Ou bien encore ils se composent du mot *corcu*, qui équivaut au latin *genus*, suivi d'un génitif : *Corcu Ochland*, *Corcomrúadh*[2].

Enfin beaucoup de *túatha* sont désignées par le nom d'un ancêtre au génitif, précédé d'un mot qui indique la filiation. Ainsi *Mac Eachach* signifie « fils d'Eocho », *Húi Degaidh* ou *Clann Degaidh*, « petits-fils » ou « postérité de Degadh », *Cenél Conaill*, « race de *Conall*[3]. »

LA TÚATH A LA FORME D'UNE *familia*. C'EST UNE CLIENTÈLE PATRONALE. — La *túath* est-elle donc une *gens* ?

Elle est une espèce de famille. C'est ce qui ressort de son organisation intérieure, qui est une hiérarchie fondée à la fois sur les liens de la parenté et sur celui de la clientèle patronale[4].

Le sol est en principe la propriété de la *túath* entière[5].

1. *Sanas Cormaic*, p. 44, s. v. *Eoganacht : i. icht cenél. i. cenél rochin o Eogan*. — Cf. *Arda Ciannachta*, une *túath* dans le sud de l'actuel comté de Louth. O'Donovan, *Book of Rights*, p. 186, note.

2. *Trip. Life*, I p. 94. Les *Corcu Ochland* portaient le surnom de *Corcu Chonluaind* « *genus* du fumier du chien ». *Thesaurus Palæohibernicus*, II, Index des noms propres géograpiques. — Cf. *ibid.*, *Corcu Sai* — *Corcomrúadh*, act. Corcomroe, comté Clare : Windisch, *Táin*. p. 876 n. 4 et 877 l. 639. Cf. *Imram Curaig Máileduin*, version du *Livre jaune de Lecan*, strophe 14 : *Anecdota from Irish Mss*, *I*.

3. Cf. encore *Tripartite Life*, II, p. 542 : « Cormac... de Chlaind Chernaig » (Clankarney) ; *ib.* p. 544 : « Fethgna. i. Seignech macc Nectain de Claind Echdach » ; « Cathasach macc Robartaig húi Moinaich de Chlaind Suibni ». — *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 364, l. 16 : « Conlae macc Coilboth Domnach Combar la Cenél Fiachrach *reges...* »

4. Sur la question en général, Sumner Maine, *History of ancient Institutions*, 1875. — Nisbeth, *Land-tenure in Ireland*. Edinburgh, 1887. — Atkinson, *Anc. Laws*, VI, Glossaire, s. vv. *cleith*, *fláith*. *aire*.

5. A l'époque historique il est partagé entre les familles nobles. Mais

Une partie en est allouée au roi en apanage[1]. Le reste constitue les domaines héréditaires des familles aristocratiques qui représentent les branches collatérales de la dynastie régnante[2].

Ces possesseurs tiennent leurs droits de l'investiture royale[3]. Le *rí túaithe* est obligé de donner des subsides en biens meubles aux chefs de l'aristocratie territoriale, les *fláithi*[4]. Ceux-ci en retour composent la cour du roi. Ils lui doivent le service de guerre et ils se partagent les hautes fonctions publiques.

Le *fláith* est usufruitier d'une partie du domaine familial. Il peut l'exploiter à sa guise. par des tenanciers libres, des serfs ou des esclaves[5], Le reste est considéré comme

la trace de l'ancienne propriété collective est conservée dans un texte où il est dit qu'avant le règne d'Aed Sláine il n'y avait pas de limites de propriété en Irlande : Todd, *Book of Hymns* p. 132 ; cf. *Compert Conculaind* dans *Irische Texte* I, p. 136, § 2. — Cf. à ce sujet Sumner Maine, *op. cit.*, p. 105. Les jurisconsultes irlandais favorisaient la propriété individuelle. — Mais le droit éminent de la *túath* est conservé dans le droit d'investiture : le chef de famille reçoit des mains du roi la terre que lui octroient ses parents en apanage : *Senchus Mór* II, p. 280 (commentaire).

1. *Ferann búird*, « terre de table ».

2. Sur leur parenté avec le roi, cf. les traités généalogiques publiés par O'Donovan : *Hý Fiachrach ; Hý Many* et *Geinealach Corcu Laidhe*, dans *Miscellanea of the Celtic Society*, I.

3. *Senchus Mór* II, p. 280, commentaire : ... *o ri tuaithe cia flaithius deside ala ac flaith gelfine. i. tus naidbsena, a tus nurlabra, ocus toga do rannaib, ocus sechtmad tire dibaidh na laimh*... « du roi, car c'est de lui que vient la seigneurie du chef de famille, c'est-à-dire (le droit) de marcher le premier, et de parler le premier, et de choisir son lot et (la possession de) la septième partie de l'apanage de la main (du roi ?) ».

4. *Ibid. : Cumad rath do gabur do cach duine isin tuaith o flaith gelfine, ocus flaith gelfine do gabail ratha o ri tuaithe* — « appropriée largesse est reçue par chaque homme dans la *túath* du seigneur de la *gelfine*. Et le seigneur de la *gelfine* reçoit largesses du roi de la *túath* ». — On nommait aussi ces subsides *tuarastal* ou *taurcrec*. Cf. O' Donovan, *Book of Rights, passim*.

5. Tenanciers libres : *saer-céile ;* tenanciers qui donnent un cautionnement : *daer céile ;* serfs *glebae adscripti : fudir*. — Cf. ces mots dans *Anc. Laws*. VI, Glossaire. Cf. *Book of Rights*, p. 222 : *daer clanda* et *saer clanda*. Les premiers vivent sur la terre du roi et lui payent des redevances.

tenure héréditaire des membres de la famille, où celle-ci est représentée par son chef.

Tout ce monde, aussi bien les tenanciers parents que les tenanciers libres et les serfs, constitue la « famille » juridique du *fláith*, sa *fine*[1]. C'est une organisation analogue à la *familia* domestique romaine. Tous ses membres payent au chef des redevances et en reçoivent des subsides en bétail. Il leur doit aide et protection.

Les tenanciers directs du *fláith* ont à leur tour des *familiæ* de clients, dont la composition est la même en ce qui concerne la parenté. Ils leur sous-louent leurs terres et leur bétail. Les degrés de clientèle continuent ainsi à descendre jusqu'aux simples *midboth*, roturiers, qui n'ont plus de bétail à louer[2].

Ainsi la *túath* présente l'aspect d'une vaste famille de nobles avec des clients, qui comprend plusieurs degrés hiérarchiques et plusieurs branches.

Caractère familial de la túath. — Mais le lien, qui unit les membres de la *túath* à leur roi et, par conséquent, les uns aux autres, est encore plus intime. Ce n'est pas seulement leur patron qu'ils voient dans le roi, c'est bien un père.

En Irlande le roi est en principe le mari de toutes les femmes. Il exerce le droit de jambage, *jus primæ noctis*, sur les nouvelles mariées. Le roi Conchobar était même obligé de l'exercer sous peine de sanctions magiques[3]. En

1. *Anc. Laws*, IV, p. 284 : la *fine* du *fláith* se compose des serfs (*fudir*), de sa parenté (*a ciniud*), de ses subordonnés (*ugabail fodagniat*) : « On les nomme tous gens du *flaithe fine* ».

2. Cf. Sumner Maine, *op. cit.*, et Nisbeth, *op. cit.* : O'Curry, *Mann. and Customs*, I p. 35 s. — Ceux des tenanciers qui ont assez de bétail pour le louer ont rang de chefs subordonnés. Ils commandent à leur famille et à leurs clients. Il y a deux catégories de ces chefs (peut-être trois?) *Anc. Laws*, IV, pp. 320 ss., p. 344 s.

3. Sur le *jus primæ noctis* en Irlande, cf. d'Arbois de Jubainville, *Le*

tout temps d'ailleurs, le roi, s'il est dans la maison d'un de ses sujets, a le droit de partager la couche de la femme ou de la fille de celui-ci, et en le faisant il comble d'honneur son hôte.

Le vrai mari n'est ainsi juridiquement qu'un substitut du roi et tous les enfants qui naissent sont les enfants du roi. Il en est ainsi avant tout des premiers-nés, de ceux-là même qui deviennent en règle générale des chefs de familles.

On voit des *túatha* et des tribus entières porter des noms patronymiques qui ne dérivent point de noms d'ancêtres mais de ceux de rois. Les Húi Maine, par exemple, étaient toute une armée au temps du roi Máine Mór dont ils portent le nom[1]. Il est difficilement croyable que tous aient été ses *húi* ou « petits-fils ». Le roi Amalgaidh commandait à la population d'un vaste territoire, qui toute s'appelle depuis Húi Amalgada[2]. Et les Conalli de Muirthemne, qui portent le nom de Conall Cernach, savent parfaitement qu'il n'était point leur ancêtre[3].

Ce qui ressort de tous ces faits est que la *túath* est représentée comme une immense famille dont le roi est juridiquement le père.

Les subdivisions de la túath. La famille. — Il y a en Irlande d'autres groupes sociaux que la *túath*. En effet,

droit du roi dans l'épopée irlandaise, Paris, et *La famille celtique*, Paris, 1905, p. 125 ss., où les textes sont réunis.

1. Ils descendent d'un héros Colla de Críach. Maine Mór était leur roi. Il les guida d'Ulster en Connaught, où ils s'établirent et où ils devinrent les Húi Maine. Toutes leurs généalogies remontent à Maine, malgré qu'ils prétendent être venus à sa suite.

2. Cf. Tírechán, livre II.

3. Amairgen, père de Conall avait sa résidence chez les Conalli ; cf. *Macgnimrada* dans *Táin Bó Cúalnge*. Les Conalli étaient déjà une *tricha cét* lorsque Conall était encore un guerrier plein de vigueur. Cf., *Táin, loc. cit.*

celle-ci comprend un certain nombre de groupes de parenté plus étroite, les *fine*.

Ce sont des familles agnatiques indivises[1].

La succession y est dévolue du père au fils, et de l'oncle paternel au neveu, à l'exclusion des cognats. La dot des femmes ne passe pas à leur postérité, mais elle retourne à leur famille propre. A cette règle il n'y a qu'une exception : c'est le cas où le père n'a pas de postérité mâle et où en donnant sa fille en mariage il se réserve l'enfant à naître. Le fils de la fille devient alors juridiquement le fils de son grand-père et son successeur légal.

Est-ce donc une famille patriarcale? Non pas. En effet, le chef de cette famille n'est pas nécessairement le père, ni, en général, l'ascendant direct. Ce qu'il faut pour devenir chef de la *fine*, c'est être le plus riche, le plus expérimenté, le plus populaire de ses membres. Lorsqu'aucun des ascendants directs ne satisfait à ces conditions on le remplace par un chef élu[3].

Degrés de parenté dans la famille. — La *fine* est divisée en une ligne directe et trois lignes collatérales.

La première est la *gelfine*, ou « famille de la main », *in manu*, c'est-à-dire soumise à l'autorité directe du *pater familias* »[4]. Elle comprend le chef de la *fine*, son fils, son petit-fils, son arrière-petit-fils, et le fils de celui-ci, en tout cinq générations.

1. Pour les détails de l'organisation familiale nous renvoyons au livre de d'Arbois de Jubainville, *La famille celtique*.

2. Textes réunis chez d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, ch. vi, p. 72 ss.

3. *Senchus Mór*, p. 278.

4. *Gel* — « main » : d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 3. — Une autre expression pour ce groupe de parents est *muntar*, *montar*, dérivé de **manu-tera*. Les deux mots désignent la famille qui est *in manu*, sous la puissance du père, tout comme à Rome, où les termes qui désignent la chose sont identiques : *in manu*, *mancipium*, *emancipatio*.

La ligne collatérale la plus proche est la *derbfine*, ou « famille certaine ». Elle compte le père du chef et trois générations de ses descendants, soit quatre catégories de parents.

Vient ensuite la *iarfine*, ou « famille lointaine ». C'est la lignée qui descend du grand-père du chef. Comme la précédente elle s'arrête à la quatrième génération.

Enfin, l'*indfine*, ou « famille de la fin », représente la postérité de l'aïeul du chef. Elle aussi compte quatre générations.

Il y a ainsi dix-sept catégories de parents répartis en quatre subdivisions de la *fine*. Les textes irlandais disent « dix-sept hommes »[1].

On devrait plutôt dire « seize ». En effet, si la *gelfine* est dite comprendre cinq générations, au lieu de quatre comme les autres groupes de parenté, ce n'est là qu'une fiction juridique, dont l'origine est dans une interprétation erronée du mot *gelfine*. On a voulu pouvoir comparer les cinq hommes de la *gelfine* aux cinq doigts de la main[2], et ce faisant, les jurisconsultes irlandais n'ont pas remarqué qu'ils détruisaient l'harmonie du système entier de la *fine*. Car une *gelfine* de cinq générations une fois admise, au moment où un fils naîtrait à l'un des membres de la plus jeune génération, tous les autres représentants de celle-ci ne pourraient plus être classés dans aucune des divisions de la famille, comme trop éloignées de l'ancien ancêtre de la *gelfine*, devenu chef de la *derbfine* par rapport à l'enfant. Or ce serait contraire à la doctrine même des jurisconsultes irlandais, suivant laquelle on doit passer de la *gelfine* dans la *derbfine*, et ainsi de suite.

1. *De fodlaib cineoil túaithi*, dans *Anc. Laws*, IV, p. 282 ss.
2. D'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 24 s.

La parenté des membres de la famille s'arrête a une certaine limite. — Afin de bien comprendre l'organisation de la *fine*, supposons que son chef soit mort.

Il est remplacé par un de ses fils, élu de son vivant, le *tanaiste*, ou « second »[1]. Au même moment une génération de la *gelfine* passe dans la *derbfine*. En effet, la *gelfine* ne comprenant que les descendants directs du chef, les frères de l'ancien *tanaiste* cessent d'en faire partie et entrent dans la *derbfine* avec tous leurs descendants.

De même la *derbfine* devient *iarfine* pour les descendants directs du *tanaiste*, et la *iarfine* prend à son tour la place de l'*indfine*, qui cesse de faire partie de la famille.

Ainsi s'explique ce que disent les jurisconsultes irlandais en parlant de la *fine* : que la *gelfine* est la plus jeune et l'*indfine* la plus âgée des quatre branches de la famille, et que chaque homme passe avec l'âge du groupe le plus jeune dans le groupe plus âgé.

Au delà de l'*indfine* il ne subsiste plus aucun lien de parenté. Quand on sort de ce dernier groupe on s'en va parmi les gens, *dóine*[2]. Ainsi la famille n'embrasse pas tous les descendants de son fondateur. La *fine* est un système de parenté relative.

Du lien de famille. — La fine est coresponsable pour les dettes, les délits et les crimes de chacun de ses membres en proportion du degré de parenté qui unit l'insolvable à chacune des quatre divisions de la famille.

Considérons une *gelfine* dont un membre s'est rendu

1. Le *tanaiste* est celui des héritiers qui succède aux charges considérées comme indivises, et par conséquent aux bénéfices qui y sont attachés. Il est désigné du vivant de son père (ou de son prédécesseur). Ce n'est point nécessairement le fils aîné. C'est seulement l'*un des fils* du père. — Sur le *tanaiste*, cf. d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 44 s.

2. Textes réunis par d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, ch. I et II.

coupable de meurtre. Elle paye la composition en entier. Mais si elle est incapable de le faire, la *derbfine*, la *iarfine* et l'*indfine* payent chacune une partie du prix du sang selon une proportion décroissante [1].

Les membres de la *fine* sont donc tous solidaires, mais leur solidarité est limitée dans la mesure même de leur degré de parenté.

La *fine* est relativement indivise.

Les pâturages et terrains désertiques de son territoire sont ou bien propriété commune de la famille entière [2], ou bien ils sont partagés entre les quatre branches de la *fine*. Quant aux terres cultivées, elles sont la propriété indivise des subdivisions de la *fine* [3]. Mais il y a déjà dans les plus

1. *Senchus Mór*, I, p. 264 : *Ad fogarar dechmu do feine fiachaigh a fiadain frecnarcais ; arus dechmud fri saidhidh, ocus inbleoguin coipnesadh fine fri cach saighes cin. Cintach cach fine iar nelodh, iar n-apa, iar n-urfogra ocus iar n-idnuigh dlighidh.* « Un commandement de dix jours est notifié à la famille du débiteur devant témoins ; car dix jours (sont laissés) pour poursuivre et le membre le plus proche de la famille est poursuivi pour chaque *cin* (« délit », « dette »). Chaque famille est responsable après la fuite (d'un de ses membres), après commandement, après notice et après un délai légal ». — Cf. glose *ibid.*, p. 286. — Cf. *ibid.*, p. 260 et glose p. 272 : il y a trois degrés de responsabilité : pour ses propres crimes (*cin*) ; pour les crimes de son fils et de son petit-fils (*tobhach*) ; pour les crimes « d'un demi-parent, c'est-à-dire jusqu'au dix-septième (homme) » (*saighi, i. in tinbleogain medonach i. cin comfocuis co a secht dec*). Tous ces degrés de responsabilité sont compris dans celle qui pèse sur un membre de la famille pour les crimes d'un parent en général (*cin inableogain*). La glose en fait un quatrième degré (*cin tinbleogain is sia*) « crime du parent le plus éloigné », mais il y a là une faute d'interprétation. Le parent le plus éloigné est le dix-septième homme. Cf. d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 23 s. Cf. *ibid.*, p. 9 et 13 et *Senchus Mór* cité en note : un délai de dix jours s'écoule entre le commandement et la saisie lorsqu'elle vise le bien des « dix-sept hommes ». Il est de trois jours seulement, lorsqu'on saisit un membre de la *muinter*, c'est-à-dire, de la famille restreinte de l'insolvable.

2. *Senchus Mór*. I, p. 200 et glose p. 202. Le texte prévoit l'éventualité d'un partage des terrains désertiques et montagneux qui sont la propriété collective de la *fine*.

3. Cf. plus loin, p. 246. — *Senchus Mór*, III, p. 16 : *car caite corus feine ? Comaitcesa* (labourage en commun des cohéritiers).

anciens textes juridiques une tendance marquée à favoriser la possession individuelle du sol. Cependant les droits éminents de la *fine* subsistent. On ne peut vendre sa terre ni la léguer sans l'autorisation de la *fine*[1].

LES CADRES DE LA FAMILLE SONT IMMUABLES. C'EST UN GROUPE ANALOGUE AUX « MAISONS » SEIGNEURIALES DE LA FÉODALITÉ. — La dévolution des biens se fait à parts égales entre les membres de la même branche familiale[2].

Dans le cas où une branche de la *fine* s'éteint, les trois autres héritent de son bien dans la proportion où elles se rapprochent de la branche éteinte. Ainsi, lorsqu'une *gelfine* s'éteint, sa *derbfine* prend les trois quarts de son bien, sa *iarfine* trois seizièmes et son *indfine* le reste.

Jusqu'ici tout est clair. Mais les textes prévoient d'autres éventualités qui ne peuvent être expliquées aussi aisément. Ils disent que si c'est la *derbfine* qui est éteinte, les trois quarts de sa succession iront à la *gelfine*, trois seizièmes à la *iarfine* et un seizième à l'*indfine*. La *iarfine* laisse trois quarts de son bien à la *derbfine*, trois seizièmes à la *gelfine* et un seizième à l'*indfine*. L'héritière principale de l'*indfine* est la *iarfine*, puis vient la *derbfine* et enfin la *gelfine*, toujours dans la même proportion[3].

Que signifient donc ces règles? Si les quatre branches de la famille n'étaient que des catégories de parenté par

1. *Senchus Mór*, III, p. 52 : *ni udbair nech seilb acht mad ni do ruaicle fadesin, acht mad a comcetfaig a fine, ocus foracba a cuit tire la fine a comdilse dar a eise*. « Personne ne donne une propriété, s'il ne l'a achetée lui-même, sauf du consentement de la *fine*, et il doit laisser sa part de terre à sa *fine* en copropriété après lui ». — Cf. glose *ib. : foracba. i. ocus co ra facba a catruma ac in fine a cumad dilsi dar eis in fearaind tuc amach* « (il doit) laisser, c'est-à-dire, il faut qu'il laisse un lot équivalent à la *fine*, et que la terre qu'il a donnée revienne ». — Cf. *Senchus Mór*, II, p. 282. l. 7 ss. ; III, p. 501 : défense de grever la terre dont on a hérité.

2. Cf. d'Arbois de Jubainville, *op. cit.*, p. 47 s.

3. *Ibid.* p. 30 ss. Cf. le cas où deux branches de la *fine* sont éteintes.

rapport à un des membres de la *fine*, comme nous l'avons envisagé jusqu'ici, les règles énoncées n'auraient aucun sens [1]. Une branche de la famille ne peut être collatérale en soi, être *derbfine* ou *iarfine* par elle-même — à moins que la *fine* ne soit pas seulement une famille dans l'acception générale du mot, mais une *maison*, dans le sens qui est entendu lorsqu'on parle d'une maison régnante d'aujourd'hui.

Il faut donc supposer que, tout comme dans celles-ci, il n'y a dans chaque *fine* qu'une seule ligne directe, la *gelfine*, et des branches collatérales de plus en plus éloignées, la *derbfine*, la *iarfine* et l'*indfine*. Les branches qui se sont détachées de la ligne directe plus anciennement que l'*indfine* ne font plus partie de la *maison* et n'ont plus aucun droit à sa propriété. La *fine* est une famille d'agnats qui s'organise par rapport à une branche principale.

Dans cette hypothèse le sujet du droit familial qu'on vient d'étudier n'est donc pas l'individu dans ses rapports avec d'autres individus. La personne juridique est la *fine* elle-même, qui est conçue comme un groupe constitué en cadres immuables, dans lesquels les individus changent de position suivant la génération à laquelle ils appartiennent.

La famille est un groupe local. C'est un village. — Le fait est que de même que les branches d'une maison féodale se succèdent dans les fiefs définis, les divisions de la *fine* représentent l'ordre dans lequel les consanguins accèdent à la jouissance de parcelles territoriales délimitées une fois pour toutes.

C'est ce qui ressort du traité de droit intitulé *Bech-bretha*,

1. C'est-à-dire, si l'on admettait, ainsi que le fait d'Arbois de Jubainville, p. 23, que les membres de la *gelfine* sont une *derbfine* par rapport à un membre de celle-ci. Cf. aussi *Anc. Laws, IV*, p. 242.

« jugements sur abeilles ». Il s'agit de savoir à qui appartiendra un essaim d'abeilles qui se pose sur les bords d'un cours d'eau. Voici la réponse : s'il se pose sur les bords de la source, c'est la *gelfine* qui le prendra ; si c'est sur le canal d'amont, il appartiendra à la *derbfine* ; sur les bords du bassin, à la *iarfine*, et sur les bords du canal d'aval à l'*indfine* [1].

Il est vrai qu'il s'agit ici d'un cas un peu spécial. Le cours d'eau dont parle notre texte paraît bien actionner un moulin, c'est-à-dire une propriété qu'il est impossible de partager et qui devient généralement l'objet de droits seigneuriaux. Mais la propriété foncière proprement dite est elle aussi organisée suivant les mêmes principes.

Considérons les divisions du sol en Irlande. Les cartes de l'*Ordnance Survey* démontrent que toutes les terres cultivées de l'île sont réparties entre *baile*, ou hameaux. Le sol de chaque *baile* est divisé en quatre parties égales de trois cent soixante ou de trois cent vingt acres anglais chacune. Comme cette division n'a aucune raison d'être dans les conditions économiques ni juridiques actuelles, il convient de la tenir pour une survivance ancienne. En effet, on en retrouve la trace aussi loin que les documents permettent de remonter, c'est-à-dire, dès le XVe siècle.

Chaque quart de *baile* porte un nom différent.

Il comprenait autrefois quatre maisonnées de paysans. Il y avait donc seize maisonnées dans le *baile* [2].

On remarque tout de suite que le nombre de ces maisonnées et leur répartition correspond exactement au nombre

1. *Ancient Laws*, IV, p. 168, l. 9 s., commentaire : *Gelfine, i. in tobor. Derbfine, i. in dire ó tobur gu lind. Iarfine in lind. Indfine ó lind sis.*

2. Ce que nous disons ici est le résumé des résultats du travail de Meitzen, *Agrarwesen und Siedelung der Germanen*, I, p. 175 ss. — Cf. l'atlas annexé à ce livre, cartes 23 et ss.

des catégories de parents dans la *fine* entière et dans chacune de ses subdivisions, en comptant quatre générations seulement pour la *gelfine* comme pour les autres branches de la famille. D'ailleurs, s'il y a jamais eu des *gelfine* de cinq générations, la plus jeune ne pouvait comprendre que des enfants en bas-âge, qui ne comptaient pas au point de vue économique et qui ne pouvaient occuper de maisons particulières.

D'autre part, les textes juridiques posent comme principe que les cohéritiers ont une « maison commune »[1]. Ils ont « un seul lit », dit le *Senchus Mór*[2].

Ainsi les subdivisions de la *fine* paraissent correspondre à une division immuable du sol. Ce qu'il y a de certain — tous les documents topographiques irlandais en font foi — c'est que les *fine* sont réparties sur le territoire par *baile* ou groupes de *baile* voisins et que chaque *baile* est habité exclusivement par des gens qui portent tous le même nom et qui se croient issus d'un ancêtre commun[3]. On concluera donc qu'en Irlande le hameau, le *baile* est identique à la *fine* propriétaire du sol.

Si l'on confronte ce fait avec l'organisation de la clientèle irlandaise on voit que c'est la *fine* qui en est la base.

En effet, que sont donc ces *fláithi* qui constituent la clientèle du roi? Ce sont les chefs des *fine* propriétaires. Les textes juridiques disent que pour être *fláith* il faut garder intact le domaine de son père et de son grand-père[4], et

1. *Treb coitchenn*, Senchus Mór, I, p. 130, l. 32 et p. 122, l. 19.

2. *Senchus Mór*, I, p. 126, l. 4 : *im comleptha commitech ;* cf. *ib.*, p. 142, l. 20 — *Anc. Laws*, IV, p. 374, l. 23, *finechur cach solebach*, « chaque membre de la famille est un compagnon de lit ».

3. Cf. pour exemples l'énumération des *fine* des Húi Amalgada et des *baile* qui leur appartiennent dans O'Donovan, *Hý Fiachrach* p. 148 ss.

4. *Anc. Laws*, IV, p. 348 : *Aire desa* (le plus bas rang des *fláithi*). *i.*

que le *fláith* est « celui qui marche à la tête de sa famille et parle au roi [1] ».

D'autre part le chef de la *fine* est précisément appelé par les textes *fláith na geilfine* [2].

La *fine* est elle-même organisée en clientèle pareille à celle qui dans la *túath* a le roi pour patron. De même qu'à celui-ci on octroie un apanage, un bénéfice est alloué par la *fine* à son chef. Les quatre branches de la famille sont autant de catégories de tenanciers [3] qui vivent sur la terre du *fláith*. Elles lui payent une rente et ont droit à des subsides de sa part [4]. Il en est donc le patron par le fait même

fer conae deis n-athar ocus a tsenatharamail atcota riam ocus do tairchid. « un homme qui garde le patrimoine de son père et de son grand-père et qui le fait grandir ».

1. *Ib.*, p. 346 : *Aire tuisi* (*fláith* de haut rang) *dofet fine comcenel do co rig, ocus a roslabra* « mène les familles de sa race au roi et lui parle ».

2. *Anc. Laws* IV, p. 62, glose : *ata fine. i. fláith geilfine.* — *Senchus Mór*, II, p. 280, *cenn caich* (*fine*) *iar n-duinib. i. curub do daine na fine iarum in cach is ceand fláith na geilfine.*

3. *Senchus Mór*, III, p. 16 : *comaitces* « culture en commun » des terres.

4. Un texte juridique du Ms. du XV s. *Harleian*, 3, 18 (Trinity College, Dublin), publ. par O'Curry dans *Cath Muighe Léana*, app. II, p. 186 s. définit les droits et les obligations du chef de famille : *Cesc hi fuil ni bratait sinnsear ar comorbaib ? Fil eigin : isé conae caire ocus dabach, ocus escra ; ocus ise beris lis ocus tige, ocus airlisi. — Cadiat a folaidsium fri braithrib iarsin ? Esin a tech arfedar dáim righ, ocus espuic, ocus suadh ; ocus ise is bun fine fri elud dia braithrib ; ocus is a hai ennce ; ocus is dó dénum ; ocus isé is feithem fri corus fine ima imgabail neich bes nesum ; ocus im cungnum im gach ocus ; ocus ni teit fuilliud uad isin imluad sin for braithrib : Comaithces do cách fri araile iarom ó thá sin.* — « Le frère aîné a-t-il une part plus grande que ses cohéritiers ? Il en est ainsi : c'est lui qui prend les marmites et les chaudrons et les pots ; et c'est lui qui prend le clos et la maison et les outils. — Quel bénéfice en ont ses frères en retour ? Il entretient une maison d'hospitalité pour un roi, un évêque ou un savant (qui viendraient à passer) ; et c'est lui qui se porte garant de la *fine* pour les fautes de ses frères ; et il est (le garant) de leur honneur ; et il (s'occupe) de leurs procès ; et il est le gardien des contrats de la famille afin qu'aucun voisin ne la pille (litt. « ne l'envahisse ») ; et c'est lui qui leur prête aide en toute occurence ; et il ne reçoit rien de plus de ses frères pour ces services. Ils sont tous des cotenanciers. » — Le droit d'aînesse qui apparaît dans ce texte reste une modification de l'ancien droit de *tanaisteach*. Le fils aîné a pris la place du *tanaiste* élu. C'est la conséquence de l'évolution du droit irlandais au Moyen Age.

qu'il est chef de famille. Pareillement le roi est le patron des *fláithi* qui, ainsi qu'on l'a dit, sont issus de la même souche que lui[1].

Famille et túath. L'une procède-t-elle de l'autre ? — Il y a donc lieu de se demander si la *túath* n'est pas une *fine* élargie, ou bien si elle n'est pas composée de *fine* juxtaposées.

Ce n'est ni l'un ni l'autre. La *túath* est un groupe dont l'existence est absolue et qui se subdivise rigoureusement par rapport à lui-même. La *fine* est une subdivision numérique de la *túath*.

La famille est une subdivision numérique de la túath. — La population de la *túath* est répartie en groupes de parenté plus étroite dont le nombre est fixé par des combinaisons variables des chiffres deux, trois et cinq.

Ainsi une *túath* des Húi Maine, les Soghan, comprend six subdivisions dont chacune a un nom patronymique différent[2]. Les Erna de Meath sont répartis en vingt-quatre *forslointe*, « dénominations », qui sont groupées deux par deux en douze *aicme* « souches[3] ».

— Quant à l'affirmation du texte que le chef ne reçoit rien pour *ses services* elle est exacte dans son sens littéral. Mais il reçoit des rentes pour le bétail qu'il loue à ses frères. Cf. plus haut.

1. Cf. *Geinealach Corca-Laidhe*, éd. O'Donovan, p. 28 : *Ite and-so ceithri primthellaighi Dartraigi ocus Calraidhi. i. Meg Fhlandchaidh a righa, acus Meic Crundluachra a d-taisich, acus Tellach Curnain a b-filidh, h-Ui Find a m-brughadha.* « Voici les quatre lignées principales des Dartraige et Calraide : les Mac Fhlandchaidh sont leurs rois, les Mac Crunnluachra leurs chefs, les Tellach Curnain leurs poètes, les Húi Find leurs fermiers. » La division de la *túath* en quatre branches hiérarchisées ressemble bien à celle de la *fine*.

2. *Cinel Rechta, Cinel Luchta, Cinel Domaingen, Cinel Trena, Cinel Fergna, Cinel Geighil.* — O' Donovan, *Hý Many*, p. 70.

3. *Livre de Leinster*, cité dans Windisch, *Táin Bó Cúalnge*, p. 832, note 3 : *da primacmi déc do Ernaib ocus cethri forslointe fichet. i. dá forslonnud cach aicme.*

Théoriquement toute *túath* est divisée en trente « centaines », *tricha cét*[1].

Une glose au traité de droit intitulé *Uraicech Becc* explique les mots *rí aentuaithe* « roi d'une seule *túath* » par « celui qui a une *tricha cét* de terre[2] ». *Tricha cét* désigne donc ici l'étendue territoriale de la *túath*. Mais dans les textes épiques, par exemple dans la *Táin Bó Cúalnge*, on appelle ainsi la troupe armée qui entoure chaque roi[3].

Or, dans son sens territorial, la *tricha cét* équivaut à trente *baile*, ou territoires suffisants pour entretenir trois cents bêtes à cornes chacun. Le *baile* comprend quatre *sesrech*, ou bien, suivant une autre source, quatre *cetramad* ou « quarts », de trois *sesrech* chacun[4]. Si l'on considère que le *sesrech* comptait cent vingt acres irlandais, dont la grandeur oscillait entre deux et trois acres anglais actuels[5],

1. Comp. la division en centuries à Rome. — A Athènes chaque phratrie compte trente γέννηαι. Pierre Paris et G. Roques, *Lexique des Antiquités grecques*, Paris, 1909.

2. *Anc. Laws*, V, p. 50.

3. Les *Conalli Muirthemni* forment une *tricha cét*. : *Táin*, p. 823. Les *Galióin* sont une autre *tricha cét*, *ibid.*; or ils sont une *túath* : *Dinnsenchas* de Rennes, *Rev. Celtique*, XV, p. 299. — Cf. *Táin Bó Cúalnge*, *passim*. — Il ne s'agit pas ici du nombre des guerriers, mais d'une expression conventionnelle pour désigner l'armée d'une *túath*. En effet celle-ci ne comptait normalement que sept cents guerriers : *ri aentúaithe, secht cét laech lais*, — *Uraicech Becc* (texte), *loc. cít.* « roi d'une seule *túath*, sept cents guerriers il a ».

4. Poème publié par O'Curry, *Cath Muighe Léana*, p. 106 ss. note. Cf. Keating, *Histoire*, ch. III, section I. O'Donovan, *Hý Fiachrach* p. 149. On comptait en tout cent quatre-vingt-quatre *tricha cét* dans toute l'Irlande, dont dix-huit en Meath, trente en Connaught, trente-cinq en Ulster, autant en Desmond et Thomond, trente et une en Leinster (Keating, p. 287 s.). Giraldus Cambrensis, *Topogr. Hibernica*, III, 5 nomme les *tricha cét*, « cantaredi » et dit qu'il y en avait cent soixante-seize en Irlande. Après la conquête normande la *tricha cet* resta l'unité territoriale. Les donations du roi Jean à ses chevaliers sont toujours des *cantaredi* ou des demi-*cantaredi*. Or ces territoires ont des noms patronymiques. Cf. *Calendar of State Papers*, *Charter Rolls*. King John, I, *passim*, s. a. 1199.

5. Cf. Meitzen, *loc. cit.* et p. 188, cf. p. 184 et *passim*. Sur les dimensions de l'acre irlandais : Joyce, *Social History*, II, p. 372 s.

on conclura que le *sesrech* équivalait au domaine occupé par une des quatre branches de la *fine*, et qu'ainsi chaque *túath* comprenait théoriquement trente *fine* propriétaires du sol.

Que signifient ces chiffres ? Précisément ceci, que les divisions de la *túath* résultent du subdivisionnement régulier d'une unité primaire et que la *túath* subdivisée n'est pas le produit de l'agrégation d'unités primaires.

Familles propriétaires et familles clientes. — Mais, demandera-t-on, que deviennent dans ce système les branches des *fine* qui ont fini par s'en détacher après s'être progressivement éloignées de la branche principales ? Ne peuvent-elles point donner naissance à des *fine* nouvelles ?

Oui certes. Seulement celles-ci vivent sur les terres déjà délimitées. Les textes juridiques nous révèlent l'existence, à côté des *fláithi* et de leurs familles d'une très nombreuse plèbe, dont le rang social est précisément déterminé par le fait que ses membres n'ont hérité d'aucun domaine de famille. Les terres sur lesquelles ils vivent sont les terres des autres. Ils s'y établissent en qualité de tenanciers libres, *saer*, s'ils ont de la fortune, ou bien comme serfs, *daer*, s'ils sont pauvres, et dans la plupart des cas ils transmettent leur tenure à leurs héritiers. Ainsi la naissance de *fine* nouvelles aboutit à la formation d'une nouvelle catégorie de clientèle, sans que la division territoriale de la *túath* s'en ressente.

Pas plus d'ailleurs que sa division en sous-groupes. En effet, la plèbe est entièrement répartie entre les clientèles des divers *fláithi* et du roi. Ils en sont les patrons dans le sens qu'avait ce mot chez les Romains, c'est-à-dire qu'il s'établit entre eux et leur tenanciers un véritable lien de

parenté. Le *fláith* irlandais est responsable des crimes et délits de ses tenanciers[1]. Il témoigne en leur nom en justice. Il peut annuler tout contrat fait par un d'eux tout comme le chef de famille le peut en ce qui concerne les contrats faits par un de ses enfants. C'est si bien un lien de parenté que les tenanciers irlandais portent même le même nom que leur *fláith*.

La túath est un clan local et polymorphe. — En résumé, si l'on se demande ce qu'est la *túath* on voit que son organisation est celle d'un clan. En effet, c'est un groupe fondé sur la parenté juridique de ses membres, parenté qui se traduit dans leur nom commun, et sur la propriété éminente d'un territoire, dont des sous-groupes locaux, qui sont répartis suivant un principe numérique, sont les possesseurs immédiats.

Sans doute, cette organisation ne subsistait plus qu'en théorie au temps même où furent rédigés les plus anciens documents qui parlent de la division de la *túath*. Aucun de ceux-ci n'est de beaucoup antérieur au XII[e] siècle. Or ce que les documents historiques nous montrent déjà au XIII[e] siècle sous le nom de *túath*, n'est plus rien qu'une hiérarchie de *fine* clientes les unes des autres et habitant le même territoire et régies par un chef qui est le patron suprême. On peut dire que la *fine* a absorbé la *túath*.

Mais la succession d'un état de choses pareil à celui que nous avons décrit n'a rien pour étonner. La *túath* portait en elle-même le germe de l'évolution qui devait tôt ou tard

1. *Senchus Mór*, I, p. 260 : *cetheora selba bit for cach adgair ocus adgairter ; selb fini athardai, ocus selb flatha, ocus selb Ecalsa, ocus selb maithrai no selb altrama.* « Quatre catégories de parents (qui repondent de) chacun qui est poursuivi et qui poursuit ; les parents de la famille du père, et les parents du *fláith*, et les parents ecclésiastiques et les parents de la mère ou d'adoption. »

briser son armature rigide. Ce germe était son organisation en clientèle. Les bouleversements politiques et les ambitions des *fine* puissantes et riches ont fait le reste. Le fait est que la loi ouvre largement la porte à ces ambitions. Elle autorise l'aliénation des terres héréditaires sous la réserve que les membres de la *fine* y consentent ; elle reconnaît le titre et les privilèges d'un *fláith* au plébéien dont le grand-père a acheté une terre ; elle fait du domaine, qu'un fonctionnaire ou un artisan a reçu en récompense de ses services, le domaine héréditaire de sa *fine*.

Quoi qu'il en soit, il faut avant tout tenir compte du fait même qu'une théorie de la division numérique de la *túath* a pu être formulée, et que, de plus, elle a été universellement admise au XII[e] siècle. Ce n'est pas là une de ces théories qui sont créées de toutes pièces par un scribe en mal d'imagination. Certes, l'application universelle du chiffre trente à la division de toutes les *túatha* doit en être rejetée en raison de son universalité même. Il n'en reste pas moins vrai, que si les lettrés du XI[e] siècle posent en principe que la *túath* est divisée suivant une conception numérique, c'est que ce principe a été réellement observé à un moment donné, et qu'il leur était connu par la tradition. Les exemples cités des Soghan et des Erna sont d'ailleurs là pour confirmer cette opinion.

Groupes plus étendus que la túath. Tribu, fédération, province, nation. — Le même principe qui est à la base du groupement des *fine* en *túatha* détermine le caractère des organisations plus étendues.

Ce sont d'abord la *mór-túath* ou « grande *túath* », la province et enfin le royaume d'Irlande [1].

1. Hiérarchie des rois : *Crith Gablach* dans *Anc. Laws*, IV, p. 344 s.

Il s'agit toujours ou bien de la division d'une ancienne *túath* unique en tribu de plusieurs *túatha*, ou bien d'une agrégation des groupes en question dans la forme juridique donnée. Dans le premier cas, la notion de la parenté qui unit les membres de la tribu reste consciente. Elle s'exprime dans un nom gentilice propre à la tribu[1], comme Húi Fiachrach, Húi Maine, Osraighi. Et, qu'il s'agisse de *túatha* issues d'une même souche ou de *túatha* agrégées, c'est toujours l'organisation du clan qui est prise pour modèle. Les *túatha* sont hiérarchisées en une *túath* patronale et des *túatha* clientes. Le roi de la tribu ou de l'agrégation donne des subsides aux rois subordonnés qui jouent ainsi envers lui le rôle de *fláithi*[2]. Grâce aux mariages, les familles royales finissent par être réellement parentes, comme les *fláithi* le sont des rois.

Le système de la division numérique qu'on trouve dans la *túath* est appliqué aux provinces et aux royaumes. En théorie chaque roi d'une *mór-túath* règne sur trois *túatha*, dont la sienne propre. Chaque province compte cinq *mór-túatha*. Enfin le roi d'Irlande est le suzerain de cinq provinces[3].

L'Irlande entière a l'aspect d'une immense tribu hiérarchisée dont la *túath* est l'élément constitutif.

Autres formes de la parenté. — Le tableau qu'on vient de tracer de l'organisation gentilice et familiale irlandaise serait cependant incomplet si l'on n'y ajoutait pas l'étude des autres formes de la parenté.

1. Cf. les traités généalogiques cités, publiés par O'Donovan.

2. Les rapports des rois entre eux, des *túatha* chefs (*saer-clanda*, *saer túatha*) avec les *túatha* vassales (*daer túatha*), font l'objet du *Book of Rights* publié par O'Donovan,

3. *Crith Gablach*, *loc. cit.*, p. 346. *Traité de la Succession* dans *Ancient Laws*, IV, p. 380.

L'une de ces formes est la parenté utérine. Nous en trouvons encore une autre — la parenté d'adoption.

La parenté utérine. Elle n'est pas reconnue par le plus ancien droit écrit. — Dans les recueils de droit la parenté en ligne maternelle n'apparaît que dans des passages relativement récents.

Il y est dit que la famille de la mère a l'obligation de venger l'enfant et qu'elle est responsable des crimes commis par lui [1]. Ce sont là des obligations qui sont en contradiction flagrante avec l'ensemble du droit irlandais qui accorde aux seuls agnats une part à la succession familiale. Il s'agit donc ici certainement d'une innovation tardive, et encore faut-il sans doute y voir un cas exceptionnel, celui où la famille agnatique est éteinte ou bien est insolvable.

Mais il existe en Irlande des traces d'un état de choses plus ancien, dans lequel la parenté utérine jouait un rôle décisif dans la succession de la *túath*, sinon de la *fine*.

Les légendes épiques nous montrent des cognats se prêtant appui dans les guerres, même contre des agnats. Ainsi Erc, fils du roi suprême Coirpre Níafer se joint à l'armée de son grand-père maternel Conchobar, bien que les Ulates soient les ennemis de son père, et que celui-ci ait même été tué par leur héros Cúchulainn. Erc en est quitte pour venger ce meurtre plus tard [2]. Dans le cycle épique de Finn, un prétendant au trône de Munster, Lugaidh Mac Con, trouve appui auprès de son grand-père maternel, le roi suprême Conn Cetcathach, et auprès de Finn, auquel il est également apparenté par sa mère [3].

1. *Senchus Mór I*, p. 192 : *athgabail lobuir ecuind co ro gleitir maithre ocus aithre dus ceda no do gella*. Cf. plus haut.

2. *Táin Bó Cúalnge*, et *Cúchulainn's Death* dans *Revue Celtique*, III, p. 170 ss.

3. *Cath Maighe Léana*, p. XII.

Certains rois sont les successeurs non pas de leurs pères, mais de leurs grand-pères maternels. Il en est ainsi précisément de Lugaidh Riab derg. De même, Lugaidh Mac Con fait valoir ses droits à la succession de Conn Cetcathach, bien que celui-ci ait laissé un fils. Lugaidh le détrône et il est reconnu comme roi légitime[1].

Le fait qui est peut-être le plus démonstratif nous est fourni par l'histoire légendaire du Munster. Deux dynasties royales, les Clanna Derghtine et les Clanna Dairenne, se marient entre elles et alternent au pouvoir à chaque génération[2]. C'est là un système de succession qu'on retrouve tel quel dans les sociétés à filiation utérine. Les membres de deux clans qui appartiennent à deux phratries se marient toujours les uns avec les autres et, comme les enfants appartiennent au clan de leur mère et habitent dans celui de leur père, les clans alternent dans leurs territoires à chaque génération.

On voit donc que pour se former une idée complète des rapports de parenté en Irlande il faut tenir compte de la parenté utérine.

La société irlandaise a été fondée sur la parenté utérine avant de passer au système de parenté agnatique. — Mais quelle est donc sa place par rapport à la parenté agnatique dans le système général des représentations irlandaises de la parenté ? Faut-il y voir une forme secondaire, quelque chose comme une parenté surajoutée à la parenté agnatique ?

Sans doute, la cognation apparait avec ce caractère dans

1. *Cath Muighe Leana*. Introd. et App. I : table généalogique VI, p. 173.

2. La question est étudiée en détail avec textes à l'appui par O'Curry, *Cath Muighe Léana*, Introd. et Appendices.

le droit irlandais. Mais sa reconnaissance y est un fait tardif, dû à l'influence des idées chrétiennes, et encore la place que ce droit lui accorde est-elle si restreinte, qu'on peut dire que l'idée de cognation y est tolérée plutôt qu'admise. Or, les faits qu'on vient de citer nous font entrevoir un droit dans lequel la filiation en ligne maternelle était considérée comme régulière, parallèle à la filiation agnatique, sinon exclusive de celle-ci. Et les légendes qui nous ont servi de sources sont entièrement païennes.

La reconnaissance de la parenté en ligne utérine est donc un fait ancien en Irlande. C'est même le fait le plus ancien, qui a précédé la reconnaissance de la parenté agnatique. En effet, c'est le système de filiation utérine qui est partout, où on en relève des traces, le système primitif.

C'est précisément par le passage du système de filiation utérine au système de filiation masculine que paraissent s'expliquer les particularités qu'on a observées dans l'organisation de la *túath* et de la *fine*.

On vient de voir par l'exemple des Clanna Derghtine et des Clanna Dairenne qu'il y avait en Irlande des règles qui ordonnaient aux membres d'un groupe de parenté de prendre femme dans un autre groupe pareil et inversement.

Nous ne savons pas ce qu'étaient au juste les *Clanna* des Derghtine et des Dairenne. Mais le groupement des *fine* deux par deux chez les Erna permet de supposer que c'étaient ces groupes-ci qui avaient entre eux le *connubium*. Or les subdivisions de la *fine* sont en nombre pair et elles correspondent précisément à des générations. Tous ces faits nous font penser à l'organisation matrimoniale des sociétés où domine la filiation utérine et dont l'élément primaire est un groupe qui ressemble au clan celtique.

On peut considérer désormais comme un fait acquis que le système de la filiation utérine a été connu dans la société

irlandaise. Par là même nous avons gagné de pouvoir nous faire une idée plus complète de la *túath*. C'est un groupe qui tient à la fois de la tribu et du clan, et dont le système de division numérique, ainsi que celui de ses sous-groupes, est le résultat du passage de la parenté utérine à la parenté masculine.

La parenté élective. Comment elle s'établit. — La parenté élective s'établit entre l'enfant et ses nourriciers.

Les enfants ne sont pas élevés au sein de leur famille en Irlande. On les envoie dès leur naissance dans une famille étrangère, où il restent jusqu'à leur majorité. Ce mode d'éducation est une institution. On la nomme *altram*. C'est le *fosterage*.

L'*altram* a pour conséquence de donner à l'enfant une famille nouvelle, encore plus étroitement solidaire que sa famille réelle.

Les pères et mères nourriciers, *aite* et *muime*, et le nourrisson, *dalta*, se doivent mutuellement aide et protection. Ils sont obligés à la *vendetta*. Même lorsque le temps de l'*altram* était fini, ces obligations persistaient dans toute leur force. Les anciens *dalta* d'un même père nourricier ne peuvent combattre entre eux. Ils doivent entretenir leur *aite* tombé dans la misère[1].

Giraldus affirme que les Irlandais témoignaient d'une tendresse réelle uniquement à leurs frères de lait, tandis qu'ils n'en ressentaient aucune envers leurs vrais parents[2].

1. O'Curry, *Mann. and Customs*, I, p. 79 s. *Senchus Mór*, I, p. 260 : passage cité. Droits et obligations mutuels : *Senchus Mór*, II, p. 146, p. 358 ; *Anc. Laws*, V, p. 96 ; *Anc. Laws*, IV, p. 254 : *Digail dalta na fine*, « vengeance pour le pupille de la famille ».

2. *Top. Hibern.*, III, c. XXIII : « Væ autem fratribus in populo barbaro. Væ et cognatis. Vivos enim ad mortem persequuntur ; mortuos et ab aliis interemptos ulciscuntur. Solum vero alumnis et collactaneis, si quid habent vel amoris vel fidei illud habent ». Giraldus, qui n'aime

L'usage général est de choisir l'*aite* dans la famille de la mère[1]. Ainsi les héritiers présomptifs des Clanna Derghtine sont élevés par les Clann Dairene[2]. A une époque plus rapprochée, Muircertach mac Erca est élevé en Ecosse chez son grand-père maternel[3].

Mais les exceptions à cette règle sont trop nombreuses pour qu'on puisse établir, ce qui est trop tentant, une relation entre la parenté élective et la parenté utérine. Au temps qui nous occupe, c'est-à-dire à l'époque de la christianisation de l'Irlande, la parenté utérine était complètement tombée en désuétude, tandis que *l'altram* continuait à fleurir et qu'il a subsisté jusqu'à la fin du Moyen Age. C'est une institution entièrement indépendante.

pas les Irlandais, est emporté trop loin par son zèle, lorsqu'il parle de meurtres et de crimes entre frères et parents. Son texte sur la tendresse, qui unit les pupilles aux maîtres et les frères de lait entre eux, n'en est que plus probant. Cette tendresse devait être bien grande, puisque Giraldus lui-même a été forcé de l'avouer. — Cf. *Cúchulainn's Death, loc. cit.*, p. 183 : Cúchulainn et Conall Cernach, deux frères de lait, se promettent que celui des deux qui survivrait à l'autre vengerait sa mort. — La garde du corps du roi Conn Cetcathach est composée de ses cinquante frères de lait. Ils protègent Conn contre tout danger : *Cath Muighe Léana*, p. 86. — Le lien qui unit les *dalta* entre eux se retrécit encore par un *bloodcovenant : Táin Bó Cúalnge*, p. 591 : *cró-cotaig*. M. Windisch traduit *Gehäge des Bundes*, cf. *cró* « enclosure, fence », *ibid.* p. 590, n. 1. — Mais *crú*, *cró*, signifie aussi « sang ». Nous croyons plutôt qu'il s'agit ici d'un lien établi par un *bloodcovenant*. En effet, il existait un rite qui consistait à mêler le sang de deux personnes pour établir entre elles un lien de parenté : cf. *The Death of Muircertach mac Erca, loc. cit.* « Gehäge des Bundes » fait double emploi.

1. *Senchus Mór*, I p. 260 : *selb maithrai no selb altrama : ro bi co comraicet huile for oen* « la parenté de la mère ou la parenté de l'*altram :* il arrive qu'elles n'en font qu'une seule ».

2. *Cath Muighe Léana*, p. 2 : *agas as uime a deirthaoi Mogh Nuadhad ris, urradh d'urradhaibh Mumhan ro oil é, eadhon Nuadha Dearg mac Dairine*, « et la raison pour laquelle il (Eoghan Mór) était nommé Mogh Nuadat était la suivante : un homme libre d'entre les hommes libres du Munster l'a élevé : ce fut Nuada Derg, fils de Dairine ». — Cf. tables généalogiques annexées à *Cath Muighe Léana*.

3. *The Death of Muircertach mac Erca, loc cit.*, § 27. Cf. aussi *Geinealach Corca Laidhe*, p. 40.

Formes du culte qui correspondent a l'organisation sociale irlandaise. — Culte de l'ancêtre et sa réincarnation dans le roi. — La divinisation des batards. — Si l'on se demande maintenant quelle forme doit prendre le culte dans une société ainsi organisée on pense d'abord au totémisme.

Mais les données du folk-lore qui pourraient y faire penser sont si peu consistantes, que l'hypothèse d'un totémisme irlandais ne peut être pris en considération[1].

En tous cas, ce ne peut être qu'un culte d'ancêtres et de parents. Nous en avons déjà égrené les preuves dans les chapitres précédents, en montrant comment les dieux irlandais prenaient figures de héros et avec quelle facilité de la foule des morts les héros pouvaient surgir. Mais plaçons-nous au point de vue de la *túath* et demandons-nous comment ses membres peuvent se représenter leurs liens religieux.

Le lien qui unit les membres de la *túath* est constitué parce qu'ils descendent tous d'un ancêtre putatif. La relation religieuse s'établit à l'image de la relation juridique.

Cet ancêtre reçoit un culte. Des assemblées périodiques ont lieu autour du tombeau du héros, auquel les membres de la *túath* font remonter leurs généalogies. Ainsi le lieu où se tiennent les *oenach* des Húi Amalgada est la plaine qui entoure le *carn* d'Amalgaidh, leur ancêtre[2].

L'ancêtre est réellement présent dans la *túath*. Chaque roi est sa réincarnation.

Le roi est intronisé sur le tombeau même de l'ancêtre : par exemple le roi des Húi Amalgada l'est sur le *carn* d'Amalgaidh[3].

1. Cf. Appendice à la fin de ce livre.

2. *Hý Fiachrach*, p. 100.

3. *Hý Fiachrach. loc. cit.* — Sur les cérémonies d'intronisation Cf.

Le nouveau roi est placé au sommet du tumulus. Il est debout sur une pierre sur laquelle on voit généralement l'empreinte du pied de l'ancêtre, et son pied est posé dans cette empreinte[1]. Ou bien il s'appuie au menhir funéraire. Les rois suprêmes sont intronisés sur une pierre qui provient du pays des morts[2]. Le roi entre ainsi en communication avec l'ancêtre par le contact des objets qui sont intimement liés à celui-ci. Bien plus, il s'y identifie.

En effet, que signifie donc l'acte de poser son pied dans la trace même de l'ancêtre, sinon qu'on le représente, qu'on en est en quelque sorte un substitut ? Le fait qu'on voit une empreinte de pied sur un tombeau indique bien que l'esprit du mort est supposé être là debout, du moins aux moments où son tombeau est le centre d'une solennité religieuse. Or à la place du mort c'est le roi nouveau qui se dresse sur la tombe.

Il en est de même quand le nouveau roi s'appuie au menhir. On a eu déjà l'occasion de démontrer que les menhirs funéraires représentent les morts. Quant à la pierre sur laquelle montent les rois d'Irlande, elle représente le pays des morts, le pays même d'où est venu le premier ancêtre des Gôidels. Le roi qui en descend après avoir été intronisé est un homme qui, pareil à Mile, fils de Bile, passe de l'Autre Monde dans celui des vivants.

O'Donovan *Hy Fiachrach*, p. 425 ss. ; Herbert-J. Hore dans *Ulster Journal Archæol.*, V, p. 216 ; Keating, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc* IX, p. 10 s.

1. Spenser, *View of the state of Ireland*, cité dans Joyce, *Social History*, I, p. 49 : « in some of which (stones) I have seen formed and ingraved a foot, which they say was the measure of their first Captain's foot, whereon hee (the new Captain) standing receives an oath to preserve all the ancient former customes of the countrey ».

2. La pierre *Fál* qui « rugissait » lorsqu'un roi légitime montait dessus. *Baile an Scail*, éd. O'Curry, dans *Mss. Mat.* p. 387 s., app. CXXVIII. — La légende veut que cette pierre eût été emportée en Écosse où elle servit à l'intronisation des rois à Scone. Elle continue à rendre les mêmes services aux rois d'Angleterre dans l'abbaye de Westminster où elle a été transportée par Édouard I.

Et pour bien marquer cette identification à l'ancêtre, le roi perd l'usage de son nom propre. On proclame seulement son nom de famille, qui est précisément le nom de l'ancêtre précédé d'une indication de filiation, et depuis, le prénom du roi est officiellement oublié, pour ainsi dire. Pour le désigner on dira désormais *le* Mac Carthy Mór, *le* Húa Conchobuir, *le* Húa Briain.

Le roi devient ainsi par son intronisation solennelle un ancêtre vivant auquel l'ancêtre mort est assimilé.

Aussi le roi remplit les mêmes fonctions divines que l'ancêtre. Il est responsable des récoltes, du croît et, en général, de la prospérité de ses sujets. Quand les vaches n'ont pas de lait, que les fruits tombent avant de mûrir et que le blé est rare, c'est que le roi n'est pas légitime[1].

C'est par l'assimilation de l'ancêtre au roi vivant que s'explique la facilité avec laquelle le culte des ancêtres se détache de leurs tombeaux pour passer à des tombeaux nouveaux. Une *túath* qui émigre n'a pas besoin d'emporter les reliques de son ancêtre. Il l'accompagne vivant dans la personne du roi, et quand celui-ci meurt, son tumulus remplace pour ses sucoesseurs les tombeaux du territoire abandonné. On ne nous dit point, par exemple, que les Húi Maine aient emporté d'Ulster des reliques de Colla, leur ancêtre. Maine Mór, le roi qui les guida d'Ulster en Connaught, a été substitué à ce héros.

Ainsi le culte des ancêtres aboutit dans les *túatha* d'Irlande au culte des rois-dieux, ce qui s'explique par l'organisation de ce groupe. En effet, de même que le culte de l'ancêtre apparaît comme suite nécessaire de la division de la *fine* agnatique en une ligne directe dont dépendent

1. *Anc. Laws*, IV, p. 52. Cf. *Annals of the Four Masters*, *s. a.* 14 : malheurs et calamités publiques qui désolent l'Irlande pendant le règne d'un usurpateur, Coirpre Cinncat.

des lignes collatérales — l'assimilation de cet ancêtre au roi correspond à la constitution de la *túath* en famille de clients, dont le roi est non seulement le patron, mais le père.

Comme c'est le roi qui est soupçonné d'être le père naturel de la plupart des enfants illégitimes, la bâtardise confère, pour ainsi dire, des droits particuliers à la divinisation. En effet, les plus fameux des héros et des rois épiques sont des bâtards, ou bien des enfants adultérins. Il en est ainsi de Finn, dont la mère s'était fait enlever par un héros et avait été condamnée au bûcher pour ce fait[1]. Conchobar est l'enfant adultérin du roi Fachtna Fathach[2], et Cuchulainn est né de l'union incestueuse du roi Conchobar avec sa sœur, Dechtire[3]. Étant donné que dans des légendes parallèles la naissance de ces héros est représentée comme l'incarnation de dieux, nous pouvons conclure qu'être bâtard, surtout bâtard d'un roi, équivalait à être demi-dieu.

En somme, l'idée de la parenté des dieux et des groupes humains domine toute la religion irlandaise.

Traces des autres formes de la parenté dans le culte : déesses mères et déesses-nourricières de dieux ou de héros. — Les autres formes de la parenté ont elles aussi laissé des traces dans le culte.

Il y a eu en Irlande des cultes de déesses-mères, ainsi qu'on l'a vu par les exemples de Macha et de Carman.

Lug, qu'on vénère à Tailtiu, est le *dalta* de la déesse locale Tailtiu[4]. Cúchulainn qui, est le héros particulier

1. *The cause of the battle of Cnucha*, éd. Hennessy dans *Rev. Celtique*, II, 88 ss.

2. *Naissance et règne de Conchobar*, dans *Épopée celtique*.

3. *Compert Conculainn*, dans *Irische Texte*, I.

4. *Cath Maige Tured*, § 55.

des Conalli Muirthemni, est le *dalta* de leur roi Amairgen et le frère de lait de leur héros éponyme Conall Cernach[1].

Les dieux irlandais sont des héros. — Nous pouvons donc conclure que les aspects du culte de la *túath*, et par suite, de l'Irlande entière, ont leur base dans les représentations de la parenté. Les dieux de la *túath* sont des ancêtres, des rois, des mères et des parents d'élection des *túatha*.

De plus, ces dieux sont des héros. Ils le sont par le fait de leur présence réelle au sein du groupe qui leur rend un culte. Ils sont en communion constante avec lui, ils le représentent et l'incarnent.

Ce qui est vrai pour les dieux de la *túath* l'est aussi pour ceux des groupes plus étendus. Amalgaidh est l'ancêtre de toute une tribu, qui se compose d'un grand nombre de *túatha*. La déesse d'une des plus grandes fêtes du Leinster, Carman, est une déesse mère, de même que Macha, la déesse d'Emain, à la fête de laquelle prend part toute la province d'Ulster. Dans les mythes des fêtes pangôidéliques on ne voit apparaître que des rois, comme Diarmaid mac Cerbhaill, des reines qui sont en même temps des mères, comme Mongfind, des *muime* et des *dalta*, comme Tailtiu et Lug.

On verra que les mêmes représentations de parenté sont à la base du culte des saints chrétiens.

1. *Compert Conculainn*, version *LU*, dans *Irische Texte*, I, p. 145. La *muime* de Cuchulainn est Finnchoem, sœur de Conchobar, et par conséquent de Dechtire, mère du héros. Elle est femme d'Amairgen de Breth en Mag Muirthemne. — Cúchulainn est le roi « particulier » des Conalli Muirthemni : *Táin Bó Cúalnge*, p. 823, l. 5693 : *can a rig n-aurraindi can Choinculaind* ; p. 825, note 1, version du Ms. *Stowe* : « ... *a righ n-urdalta* ». — La plus grande partie de la *Táin*, la *Serglige Conculaind*, le *Meurtre de Cúchulainn* sont localisés en Mag Muirthemne, le pays des Conalli.

L'Église irlandaise est organisée sur le modèle de la túath. — L'organisation de l'Église irlandaise a pris la *túath* pour cadre et pour modèle[1].

Les territoires des diocèses se confondent avec ceux des *túatha*. Dans chacune il y a un évêque indépendant[2].

Le clergé est monastique. Dans chaque diocèse il y a une abbaye principale dont dépendent des abbayes locales. Le chef administratif est l'abbé. Quant à l'évêque son rôle est purement liturgique[3], à moins qu'il soit en même temps évêque et abbé[4].

La communauté monastique a un caractère familial.

La dignité d'abbé est héréditaire dans la famille du chef qui a légué sa terre au monastère[5], ou bien dans la famille du saint fondateur[6]. A défaut d'un candidat qualifié dans l'un de ces deux groupes, l'abbé est nommé par la communauté où le saint patron fut élevé et instruit[7],

1. Sur l'organisation de l'Église irlandaise, cf. Todd, *Saint-Patrick*, p. 1 ss., Loofs, *op. cit.*; Schoel. *op. cit.*, Heron, *The Celtic Church in Ireland;* Reeves, *Eccl. Antiquities*, append. *A*.

2. *Senchus Mór*, I. p. 54 : il y a dans chaque *túath* un roi, un évêque et un homme de science (ou poète). Extrait du *Lebar Brecc*, publ. dans *Tripart. Life*, I, *Intr.*, p. CLXXXII : Le testament de Patrick (décrète) qu'il doit y avoir un évêque dans chaque *túath* d'Irlande. — Cf. Bury, *Saint Patrick*, p. 375 ss. — Cf. organisation galloise, dans Haddan and Stubbs, *Councils*, I, p. 142 ss.

3. Heron, *op. cit.*, p. 167. — Cf. Colgan, *Triadis Thaumaturgæ... Acta*, *S. Brigitæ Vita Quarta*, cap. XIX : Sainte Brigit nomme l'évêque attaché à son abbaye de Kildare. Cf. Bède, *Historia ecclesiastica*, l. III, c. 3, 4, 5 : l'abbé de Iona est un prêtre. Il a des évêques sous sa juridiction.

4. L'Église fait son possible pour que le chef administratif du diocèse soit toujours un évêque. La loi n'accorde qu'une indemnité réduite à l'abbaye dont le chef n'est pas un évêque, ou un docteur en droit canon. *Anc. Laws* V, p. 54.

5. Cf. *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 238 s. : *Coibse Fétho Fio*. — *Senchus Mór*, III, p. 76 s.

6. *Eclais fine erluma : Senchus Mór*, III, p. 74, p. 72. — La famille du donateur et celle du fondateur peuvent avoir des droits égaux à la succession de l'abbaye. Alors l'abbé est élu à tour de rôle dans l'une et dans l'autre. *Anc. Laws*, IV, p. 372 s.

7. *Andoit* : *Senchus Mór*, III, p. 74.

celle avec laquelle il est lié par l'*altram*. Les communautés subordonnées viennent ensuite [1].

En aucun cas l'abbé n'est élu parmi les moines d'une communauté étrangère. C'est que celle-ci pourrait acquérir des droits sur l'abbaye. On nomme en désespoir de cause un pèlerin [2], c'est-à-dire un vagabond, un homme qui n'a pas de famille [3].

La dignité d'évêque se transmet pareillement de père en fils [4].

Quant aux moines de la communauté, ils sont identiques aux tenanciers héréditaires du sol ecclésiastique [5]. Ils sont les descendants du donateur en ligne collatérale.

A côté d'eux, l'abbaye a des serfs et des métayers [6]. L'abbé exerce sur tout ce monde un pouvoir seigneurial [7].

1. *Senchus Mór*, II, p. 72 s., glose. L'ordre des ayants-droit est variable suivant le droit particulier de chaque abbaye. Ainsi la glose citée prévoit l'ordre suivant : 1° famille du fondateur ; 2° famille du donateur ; 3° famille des tenanciers de la terre ecclésiastique ; 4° église *Andoit* : 5° église *dalta* (dont le fondateur fut élevé dans l'abbaye) ; 6° église *compairche* (de la même paroisse = de la même *fine*) ; 7° église voisine.

2. *Ibid.*

3. La loi ecclésiastique s'efforce de mettre un frein à cet accaparement des abbayes par les familles. Le *Senchus Mór*, III, p. 78, dit qu'il ne faut pas que la succession d'une église soit dévolue aux branches de la *fine* l'une après l'autre, « à moins que Dieu ne l'ait donnée à l'une de ces branches en propriété ». Mais le fait même que ce texte ait été rédigé et la réserve qui y est formulée démontre qu'on est en présence d'un fait général.

4. Par exemple à Ros en Corcu Laidhe vingt-sept évêques se succèdent de père en fils : *Geinealach Corca Laidhe*, p. 46 s. — L'abbaye et l'évêché de Killala sont le patrimoine des Húi Mailfodmair : *Hý Fiachrach*, p. 51, cf. p. 227.

5. *Senchus Mór*, III, p. 78 : *cell manuch*, et glose, *ibid.* — Cf. *manach*, *manchi*, *Anc. Laws*, VI, glossaire. Cf. *Senchus Mór*, III, p. 64 s. texte et glose : les moines peuvent quitter la terre de l'église s'ils n'ont pas assez de terre. — Cf. *ibid.*, p. 64 note 2 : le moine quitte l'abbaye où son état ne lui est d'aucun profit.

6. *Senchus Mór*, III, p. 42.

7. *Senchus Mór* I, *Introd.*, p. 50 s. : *acht na cuic curu ata taithmechta la feine, cia ro nasatar : cor moga cen a flaith, cor manaig cen apaid, cor meic beo-athar cen athair noca, cor druith no mire, cor mna sech a*

La communauté monastique irlandaise présente ainsi l'aspect d'une *fine fláitha* dont tous les membres auraient pris les ordres.

La hiérarchie des églises suit celle de la *túath*. L'abbaye principale, où réside l'évêque, est fondée dans une terre donnée par le roi et c'est une branche de la famille royale qui a droit à sa succession[1]. Les abbayes subordonnées appartiennent aux familles de *fláithi*, et ainsi de suite. On dit de ces abbayes qu'elles sont « vassales » de la principale[2].

Rapports du diocèse avec la túath. — L'organisation du diocèse est donc exactement conforme à celle de la *túath*.

Bien plus, elle est, pourrait-on dire, émanée de l'organisation de la *túath*. La loi oblige chaque couple à faire prendre les ordres à son premier-né[3]. Ainsi le clergé, en tant que corps constitué, est toujours lié à chaque famille de la *túath* par les liens d'une parenté très étroite, liens qui se renouvellent à chaque génération.

ceili — « il y a cinq contrats qui sont annulés par les *féne*, même après leur conclusion : le contrat du serviteur sans le *fláith* (sans l'approbation du *fláith*) ; le contrat du moine sans l'abbé ; le contrat du fils d'un père vivant sans le père ; le contrat d'un fou ou d'un incapable ; le contrat d'une femme sans le mari. » — La position de l'article qui concerne les contrats du moine après ceux du serviteur du *fláith* et avant ceux du fils est digne d'attention. Il fait de l'abbé l'égal du seigneur et du père. — La glose, *ibid.*, p. 52 explique : *Cor manaig. i. daermanaig* « contrat d'un moine : c'est-à-dire d'un moine serf. »

1. *Thesaurus Palæohib*, II, p. 270. Hæc sunt oblationes *Fedelmedo* filii *Loiguiri* sancto Patricio et Lomnano et Foirtcherno, id est Vadum *Truimm* (Trim) in finibus *Loiguiri Breg*. *Imgae* in finibus *Loiguiri Midi*. Hæc est autem æcclessiastica progenies Fedelmtheo »... (suivent huit noms)... « hi omnes episcopi fuerunt et principes uenerantes sanctum Patricium et successores eius. — Plebilis autem progenies eius hæc est... » (suivent les noms de neuf rois). (*Plebilis* signifie ici « laïque »).

2. *Senchus Mór*, III, p. 70, glose. Il y a des églises « nobles », *uasal*, et des églises « roturières », *aithech*.

3. *Senchus Mór*, III, p. 38.

On peut donc dire du corps du clergé diocésain que c'est la *túath* elle-même constituée en groupe cultuel.

Les saints irlandais sont comme les héros des túatha des ancêtres et des parents. — Cette *túath* ecclésiastique a comme l'autre des héros patrons qui sont des saints.

Comme le saint fondateur de la communauté monastique est souvent identique au donateur de la terre, on a d'abord des saints qui sont les ancêtres en ligne agnatique des *fine* de la *túath* [1].

Mais, conformément à ce qui a été dit plus haut, d'autres saints sont parents par leurs mères des *túatha* dont ils sont les patrons [2].

Enfin, beaucoup sont liés aux ancêtres des abbés, par la parenté de l'*altram*. C'est le cas des saints venus du dehors qui ont converti la *túath* et y ont recruté des disciples, qui leur ont succédé. A Trim, par exemple, il y a deux patrons, saint Lomnan et saint Foirtchern. Foirtchern est le fils du chef local, Fedelmid fils de Loegaire, et l'ancêtre de toute une lignée d'évêques. Or il avait été confié par son père à Lomnan en *altram* [3].

Le culte des saints est un culte de chefs. Ceux qui sont des enfants illégitimes sont assimilés aux héros fils de dieux. — Par suite de la constitution aristocratique de l'Église et de la *túath* le culte des saints prend l'aspect d'un culte de chefs.

1. Cf. Tirechán, *passim*. — Exemples : saints Assicus et Biteus patrons de Corcu Ochland, p. 313; saint Fergus et saint Conall, patrons des Húi Amalgada, *ibid.*, p. 326, *Tripartite*, p. 80.

2. Tirechán, *passim*. — *Thesaurus Palæohib.*, II, p. 270.

3. *Thesaurus Palæohib.*, II, p. 270.

On pourrait objecter que quelques-uns sont des enfants illégitimes, sainte Brigit, par exemple[1].

Sans doute, la multiplicité des saints nés hors du mariage s'explique dans une certaine mesure par le fait que les enfants illégitimes étaient exclus de l'héritage de la *fine* et que beaucoup devaient par conséquent prendre les ordres, ne pouvant vivre autrement d'une manière honorable.

Mais alors comment expliquer que tant d'eux sont devenus des abbés et des évêques? Et puis leurs pères naturels sont toujours des rois puissants, ou bien des druides, c'est-à-dire des personnages sacrés, comme les rois.

En réalité, si les hagiographes irlandais ont une telle prédilection pour attribuer une naissance illégitime à leurs saints, c'est qu'ils croyaient leur donner plus de lustre encore qu'aux simples parents des rois. La sainteté est en Irlande presque une prime à l'illégitimité. Les saints devenaient ainsi des personnages parallèles aux héros fils de dieux.

Tous les autres grands saints sont de race royale[2]. Le type du saint plébéien, si répandu dans le reste de la chrétienté, est presque inconnu en Irlande.

1. *Betha Brigte,* dans les *Three middle-Irish Homilies* de Whitley Stokes, p. 186.

2. Columcille, par exemple, est issu de la maison royale de Tirconnell : *Betha Coluim-Chille,* l. 742 ss. dans *Lives of SS. from the Book of Lismore.* Saint Molaise est un descendant direct en ligne paternelle d'Aengus, fils de Nadfraoch, et d'Ailill Ollomh, rois de Munster. Sa généalogie est tracée jusqu'à « Adam fils du Dieu Vivant ». Sa mère est Monoa, petite-fille de Fedelmid Rechtmar, roi suprême d'Irlande. Il unit donc en lui le sang des deux plus illustres dynasties d'Irlande, celle de Tara et celle de Munster. Dans une liste des saints abbés et évêques d'Armagh, publiée par James Ware, *De præsulibus Hiberniæ,* p. 1 ss., nous ne relevons que des noms nobles et quelques noms appartenant à des rejetons de races royales. — Cf. aussi *Geinealach Corca Laidhe,* p. 56 ss., et p. 60 : généalogie des trois saints Fothad.

Les saints sont des patrons aristocratiques. — Aussi les saints sont les patrons plus particuliers des maisons royales et de haute noblesse.

Keating a réuni une liste de quelques-uns de ces patrons. Saint Caemghin de Glendalough est le patron des O'Toole et des O'Byrne ; saint Maedog de Ferns est celui des O'Kenshelagh ; saint Moling des O'Cavanagh Mac Murrogh ; saint Fintan de Cluain-Aidnech est le patron des O'Moore ; saint Cainnech protège les Mac Gilla Patrick, chefs des Osraighi ; saint Sedna les O'Brien de la branche d'Aharlow [1].

Comme les autres saints irlandais saint Patrick est un parent de ses fidèles. Il l'est en qualité de père nourricier spirituel. — A première vue saint Patrick échappe à ces règles générales. On ne pouvait faire de lui un enfant illégitime, ni même un parent d'une dynastie royale irlandaise. Tout au plus est-on parvenu à lui fabriquer la fameuse généalogie qui remonte au roi Brito [2].

Mais saint Patrick n'en est pas moins considéré comme un parent de ses fidèles. Il est le père nourricier de tous les patrons particuliers.

Son premier acte en débarquant en Meath a été de prendre Benignus pour *dalta* [3]. Benignus a succédé à saint Patrick comme évêque d'Armagh [4].

Partout où il passe les rois et les chefs lui confient un enfant en bas-âge, qu'il élève et dont il fait plus tard un évêque ou un prêtre [5].

Quant aux saints étrangers qui ont accompagné saint

1. Keating, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc.* IX, p. 112.
2. Cf. plus haut, ch. II.
3. Tírechán, p. 303.
4. Ware, *De præsulibus Hiberniæ*, p. 1.
5. Tírechán, pp. 309, 322, 325, 328, 329.

Patrick, et qui ont joué, comme saint Lomnan, le rôle d'*aite* envers les patrons de clans, ils appartiennent à la *muinter*, à la famille ecclésiastique de Patrick, sur laquelle il a un pouvoir de père. De plus ils sont les parents de l'apôtre par sa mère[1].

L'expression « père de la foi des Irlandais » appliquée à Patrick, n'est donc point une simple figure de rhétorique Saint Patrick est réellement uni aux *túatha* d'Irlande par un lien de parenté juridique. Son culte est celui d'un père adoptif, pareil à celui qu'on rendait à certains héros. Mais si ses liens avec les clans et les familles sont moins apparents que ceux d'autres saints, il en a de plus forts avec l'Irlande entière. Ce n'est pas le héros d'une province, le saint d'un monastère. C'est le héros national.

1. Ware, *op. cit.*, p. 1 : Secundinus... sancti Patricii ex sorore nepos ». *Thesaurus Palæohib.*, II, p. 270 : « progenies autem Lomnani de Brittonibus, id est, filius Gollit, germana autem Patricii mater eius. Germani autem Lomnani hii sunt episcopi : Munis *hi Forgnidiu la Cuircniu* (qui est en Forgnide de Curcen) ; Broccaid in Imbliuch Equorum apud Ciarraige Connact, Broccanus *im Brechmig* apud Nepotes Dorthim. Mu Genoc *hi Cill Dumi Gluinn in deisciurt Breg* (dans l'église de Dune Gluin dans le Sud de Breg).

CHAPITRE VII

RÔLE DES FILID DANS LA FORMATION DE LA LÉGENDE DE SAINT PATRICK. SAINT PATRICK HÉROS NATIONAL.

Comment expliquer que la légende de saint Patrick ait pris l'aspect d'un mythe héroïque de l'Irlande entière ?

L'étude des institutions auxquelles était confiée la garde de la tradition nationale fournira la réponse à la question.

Le tableau que nous avons tracé dans le précédent chapitre n'est pas un tableau complet des groupements des hommes en Irlande. Au-dessus des familles, des clans et des royaumes, on y trouvait des confréries nationales.

Ces institutions sont les deux corporations des *druides* et des *filid*.

Les druides sont les prêtres de l'Irlande païenne. — Comme leurs confrères gaulois les druides irlandais sont les ministres reconnus de la religion officielle[1].

Ils président aux sacrifices. Les druides interviennent

1. Sur les druides en général, tant en Gaule que dans les îles Britanniques, on a consulté surtout les études de d'Arbois de Jubainville, dans *Introduction à l'étude de la littérature celtique* (*Cours de littér. celtique*, I), Paris 1880, p. 135 ss., p. 148 ss. et *passim*, et, du même, *Les Druides et les dieux celtiques à formes d'animaux*, Paris, 1906 ; Alexandre Bertrand, *Nos origines. Religion des Gaulois* ; O'Curry, *Manners and Customs*, II, *passim* ; Squire, *op. cit.* ; Julius Pokorny, *Der Ursprung des Druidentums* dans *Mitteilungen der anthropolog. Gesellschaft in Wien*, XXXVIII, Vienne, 1908.

dans la cérémonie nommée *Tarbfes* qu'on célèbre en vue des élections royales et dont le rite principal est, on le sait, l'immolation d'un taureau blanc[1]. Dans l'histoire de la *Cour faite à Becuma* les druides ordonnent un sacrifice expiatoire public ; ils en prescrivent le rituel et en indiquent la victime[2]. Ce sont les druides qui allument les feux des fêtes et qui y brûlent les offrandes[3]. Suivant César les druides gaulois s'occupaient des sacrifices publics et privés. Ils pouvaient en priver le peuple en guise de châtiment[4].

Les druides irlandais imposent un nom aux enfants qui viennent de naître[5].

1. Passage de *Serglige Conchulainn*, éd. Windisch, *Irische Texte*, I, p. 213 : *ocus ór firindi do cantain do cethri drudib fair*, et une parole de vérité est chantée sur lui (sur l'homme qui a mangé la chair du taureau sacrifié) par quatre druides ».

2. O'Curry, *loc. cit.* (Cf. plus haut, chap. III).

3. Feux de Beltaine : *Sanas Cormaic*, cité chap. III. Offrandes brûlés par les druides dans le feu de Samhain : *Bataille de Crinna*, *loc. cit.*, p. 360 ; Keating, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc.* VIII, p. 245.

4. *De bello gallico*, VI, 13 : « Illi rebus divinis intersunt, sacrificia publica ac privata procurant, religiones interpretantur... Si quis, aut privatus, aut publicus eorum decreto non stetit, sacrificiis interdicunt. Haec pœna apud eos est gravissima. Quibus ita est interdictum, hi numero impiorum ac sceleratorum habentur, his omnes decedunt, aditum sermonemque defugiunt, ne quid ex contagione incommodi accipiant, neque iis petentibus jus redditur, neque honos ullus comunicatur ». C'était donc une véritable excommunication.

5. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 160 s. ; *Longes mac n-Usnig*, éd. Windisch, § 5, dans *Irische Texte*, I, p. 68. — Le récit *Gein Branduib maic Echach*, publ. par M. Kuno Meyer dans *Zft. für Celtische Philologie*, II, p. 137, parle d'un *baptême* druidique : cf. *Voyage of the sons of O'Corra*, éd. Whitley Stokes dans *Rev. Celtique*, XIV, p. 28 ; cf. *baptême païen* (*baithis geintlidhe*) du héros Conall Cernach, *Cóir Anmann*, éd. Withley Stokes, *loc. cit.*, p. 393 ; baptême du roi Ailill Ollomh « dans les flots druidiques » : *Cath Muighe Léana*, p. 165. — Mais tous ces exemples ne permettent pas de conclure que les druides cités aient réellement pratiqué un rite pareil au baptême. Les textes ont tous été rédigés à une époque où le christianisme avait depuis longtemps pris racine en Irlande, et où ses rites étaient bien entrés dans les mœurs du peuple. Il est possible que le *baptême païen* n'a été imaginé que parce qu'on ne se figurait pas qu'un homme puisse ne pas être baptisé, et comme d'autre part on considérait alors les druides comme des sorciers, on leur a attribué la pratique d'un

Ils cultivent la science du calendrier. Cathba, druide du roi Conchobar, enseigne à ses disciples comment reconnaître les jours fastes et néfastes[1]. Le druide Nuca indique à Mael-Duin le jour où il doit se mettre en voyage[2]. Les femmes enceintes s'efforcent d'accoucher le jour fixé par un druide afin que l'enfant devienne un personnage illustre[3].

Les druides s'occupent de divination. Cathba et ses confrères scrutent les nuages afin d'apprendre l'issue d'une bataille prochaine[4]. Le nom du druide Mog Ruith vient, suivant le *Cóir Anmann*, de ce qu'il lisait l'avenir dans le mouvement des roues, *rotha*[5]. On a recours aux druides pour interpréter les signes de toute nature, les songes[6]. L'épopée irlandaise est pleine de prophéties druidiques et il y en a jusque dans les *Vies* des saints[7].

rite qui paraissait être la contre-façon diabolique d'un sacrement chrétien. Cf. le passage cité du *Voyage of the Sons of O'Corra* : les fils d'O'Corra sont baptisés par les druides pour qu'ils soient consacrés au service du diable.

1. *Táin Bó Cúalnge*, l. 1070.

2. *Imram cuirech Mael-Duin*, éd. citée, préface.

3. *Naissance de Conchobar*, version du Ms. *Stowe* 992 de la Royal Irish Academy, trad. de M. Dottin dans *Epopée celtique*, p. 16 ; légende de la naissance de Fiacha Muillethan, *Rev. Celtique*, XI, p. 43, et *Silva Gadelica*, vol. des trad., p. 354.

4. *Táin Bó Cúalnge*, version du Ms. *Stowe*. 984, l. 5482 ss. et 5489 ss. de l'édition Windisch. — La divination d'après les éléments était aussi connue des Celtes continentaux : Strabon, IV, c. IV § 4. Seulement ce ne sont pas les druides, mais les οὐάτεις qui la pratiquent.

5. *Cóir Anmann*, éd. Whitley Stokes, *loc. cit.*, § 287 : *ar is a rothaib donith a taisceladh druidechta*. Mog Ruith avait une fille qui partit pour l'Orient afin d'y apprendre à pratiquer le « druidisme » d'après une « roue d'annonciation » (*roth ramhach*). — Ce sont, d'ailleurs, les seuls exemples de la roue divinatoire en Irlande, et ils se trouvent tous deux dans un texte qui n'est pas antérieur au XIIe siècle et qui est un traité à prétentions savantes, donc suspect.

6. *Death of Muircertach*, § 37 : le roi a un songe prophétique que le druide Dub-dá-rind lui explique; *Dinnsenchas* de Loch Garman dans *Dinns*. de Rennes, *Rev. Celtique*, XV, p. 431 : songe du roi Cathair Mór interprété par un druide.

7. P. ex. dans *Longes mac n-Usnig*, *loc. cit.*, § 3 ss. ; dans la *Naissance de Conchobar*, version et lieu cités, p. 18 s. ; dans *Scél Baili Binnberlaig*, éd. Kuno Meyer, *Rev. Celtique*, XIII, p. 222 l. 23 ss. ; chez

Les druides définissent les *geasa* personnels de chacun. Ils peuvent en imposer de nouvelles à leur gré[1]. On demande leur conseil sur les prescriptions à observer en toute occasion, par exemple sur le nombre des compagnons qu'on peut emmener en voyage[2].

Ils sont enfin conjurateurs et thaumaturges. Des maux divers accablent par leur œuvre les armées ennemies[3], tandis qu'une barrière magique infranchissable défend celle que protègent les druides[4]. Ils commandent aux éléments, au froid et à la chaleur, à la clarté et aux ténèbres[5]. Leurs

Muirchu, p. 274 : dans la *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 34. — Cf. d'Arbois de Jubainville, *Introduction à l'étude de la littérature celtique*, p. 131 ss. : on attribuait généralement aux druides irlandais le don de prédire l'avenir.

1. Les *geasa* peuvent être des interdictions aussi bien que des obligations positives. — Cf. *Bruiden Dá Chocæ*, *loc. cit.* : cette légende a pour sujet la violation de *geasa* qui avaient été imposées au héros du récit par les druides. La *geis* est une incantation qui a une interdiction magique pour objet. — Le mot *geiss* = gessis = *ged-ti-s* vient d'une racine **ged*, **god*, dont la seconde forme se retrouve dans le substantif *guide* = *godia*, « prière » et dans le verbe dénominatif *guidim* — « je prie » : d'Arbois de Jubainville, *Épopée Celtique*, préface, p. XXXI, note 1. — Il y avait une limite aux *geasa*. Quiconque s'en était vu imposer une qui était impossible à observer, avait droit à une réparation égale à un septième de la composition qui aurait du être payée en cas de meurtre d'une personne de son rang.

2. *Imram cuirech Mael-Duin*, *loc. cit.* : c'est le druide Nuca qui fixe le nombre des compagnons de Mael-Duin. Un frère du voyageur le rejoint à la nage et l'implore tant qu'on finit par le prendre. Alors une tempête fait perdre son chemin à Mael-Duin, et plus tard son frère périt.

3. *Cath Maighe Tured*, *loc. cit.*, § 80 : Lug demande au druide Figol fils de Mamos, des Túatha Dé Danann, ce qu'il fera contre les Fomoré. « Je ferai tomber trois pluies de feu sur le visage des guerriers Fomoré » — dit Figol — « je leur ôterai les deux tiers de leur courage et de leur valeur, j'enverrai une rétention d'urine à leurs hommes et à leurs chevaux. » Cf. § 113 : les druides répètent en corps les mêmes menaces.

4. A la bataille de Culdremne le druide Fraechan mac Tenusan élève autour de l'armée du roi Diarmaid une barrière magique qu'aucun des ennemis ne peut franchir sous peine de mort. D'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 196 s., *Silva Gadelica*. II, 85 et p. 516.

5. Les meilleurs exemples du pouvoir des druides sur la nature sont ceux qu'on a cités, et qui sont fournis par la légende du tournoi magique entre saint Patrick et les druides. Cf. aussi O'Curry, ***Manners and***

exorcismes enrayent les calamités publiques[1]. Les dieux sont forcés de plier devant la volonté des druides[2].

Le druidisme, *druidecht*, constitue en Irlande l'essence même de toute puissance divine[3]. Le druide est ainsi le maître du monde spirituel et l'intermédiaire attitré entre celui-ci et les hommes.

SITUATION SOCIALE ET INFLUENCE POLITIQUE DES DRUIDES. — Les druides sont des fonctionnaires publics attachés aux cours royales.

Le rang qu'ils y occupent correspond à leur grande autorité spirituelle. Suivant la *Táin Bó Cúalnge* le roi d'Ulster ne pouvait prendre la parole en public avant son druide[4].

Customs, II. p. 10 s. : Le roi Conn, qui était aussi un druide très puissant, a fait une fois tomber la neige sur sa province entière.

1. *Dinnsenchas* cités de Carman, premier récit : les Túatha Dé Danann envoient contre la déesse malfaisante des enchanteurs, et à leur tête, un druide.

2. *Tochmarc Etáine*, éd. Windisch, dans *Irische Texte*, I, p. 129, § 18 : le druide Dalán découvre la cachette dans laquelle le dieu Mider a mis Etáin, malgré le secret dont s'était entouré Mider. Dalán s'est servi de baguettes (*flesca*), sur lesquelles il avait inscrit des signes en *ogham*.

3. C'est par *druidecht* = « druidisme » qu'on désigne la nature même des dieux Túatha Dé Dánann. Cf. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 141 ; *Túan mac Cairill, loc. cit.*, § 12 : les Túatha Dé Danann sont des savants (*ar pebas a n-éolais*). Or les druides sont des savants, des *voyants*. Le mot *druides* = *dru-uides* signifie « fortement voyant ». *Dru* est une racine indo-européenne à trois formes : **doru* qui se retrouve dans le grec δόρυ = « lance » ; *deru̯ qui a donné le gaulois *deruo* « chêne », en gallois *derw*, en breton *derv*, *dero* : troisième forme **dru* dans l'irlandais *dron* = **dru-no* = « fort » et dans le grec δρῦς = « chêne », *uid-es* vient de la racine **u̯eid*, **u̯oid*, **u̯id* = « voir », « savoir » — d'où le grec εἶδον = « j'ai vu », οἶδα = « je sais » ; latin *uideo*, allemand *weiss* : Thurneysen cité chez d'Arbois de Jubainville, *Les Druides et les dieux celtiques à formes d'animaux*, p. 85, cf. p. 1, et p. 11. Les druides gaulois étaient de même des savants. Diodore de Sicile, V, 38 dit qu'on nomme druides les philosophes : φιλόσοφοί τέ τινές εἰσι καὶ θεολόγοι περιττῶς τιμώμενοι, οὓς δρουίδας ὀνομάζουσι.

4. *Táin Bó Cúalnge*, l. 4723 ss. : *Is amlaid ra batar Ulaid : geiss d'Ultaib labrad rena rig, geis don rig labrad rena druidib.* — « chez les Ulates il était ainsi : interdiction aux Ulates de parler avant leur roi ; interdiction au roi de parler avant ses druides ». — Cf. Windisch, note 3 à la p. 672 de la *Táin Bó Cúalnge*.

La place des druides aux banquets est à côté du roi[1]. Ils sont tous issus de la plus haute noblesse.

L'influence des druides est considérable. Ils sont les conseillers des rois[2]. On leur confie des ambassades[3]. Il en est de même en Gaule, où les druides avaient une influence prépondérante dans toutes les affaires publiques[4], et où ils jouissaient d'une immunité, pareille à celle qui constituait un des privilèges les plus importants du clergé au Moyen Age[5].

Les chefs irlandais confient fréquemment leurs enfants aux druides comme à des pères adoptifs. C'est le cas des deux filles du roi Loegaire et de Mogh Nuadat, fils et successeur d'un roi de Munster[6]. Les druides sont les éducateurs attitrés de la noblesse gauloise[7].

LES FILID. LEURS FONCTIONS. — Quant aux *filid*, ce sont les μάντεις, les devins gaulois de Diodore de Sicile[8], qui, selon

1. O'Curry, *Manners and Customs*. II, p. 49 ; d'Arbois de Jubainville. *Introduction*, p. 196 ss.

2. P. ex. Cathba qui est le conseiller de Conchobar dans tous les récits du cycle épique d'Ulster. — Cf. Hennessy, *The cause of the battle of Cnucha*, dans *Rev. Celtique*, II, p. 88.

3. *Cath Muighe Léana*, p. 18 s. : c'est le druide Deargdamhsa qui va solliciter une trêve après une bataille, auprès du chef de l'armée victorieuse.

4. Chez les Héduens les magistrats sont autorisés « per sacerdotes », c'est-à-dire, par les druides : César, *De bello gallico*. VII, 33, § 3. — Diviciacus, chef du parti romain en Gaule au temps de César, un homme très influent et qui appartenait à la plus haute noblesse, était un druide. *De bello gallico*, textes réunis dans Holder, *Altceltischer Sprachschatz*, I, col. 1260-1262 ; Cf. Cicéron, *De Divinatione*, l. I, cap. 41, § 90.

5. César, *De bello gallico*, VI, 14, § 1 : « Druides a bello abesse consuerunt neque tributa una cum reliquis pendunt ; militiæ vacationem omniumque rerum habent immunitatem ».

6. Tírechán p. 312 ss. ; *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 92. — *Cath Muighe Léana, loc. cit.*

7. César. *De bello gallico*. VI, 14, §§ 2 ss. — Cf. d'Arbois de Jubainville, *Les Druides et les dieux*, p. 57 ss. ; *Introduction*, p. 33.

8. Diodore de Sicile, l. V. c. 31 : χρῶνται δὲ καὶ μάντεσιν, ἀποδοχῆς

Strabon, s'occupaient de sacrifices et étudiaient la nature. Strabon les nomme οὐάτεις[1], ce qui est probablement la transcription d'un *uātīs* gaulois, identique au latin *uates*. A *uātīs* répond le mot irlandais *faith*, au pluriel *fáthi*, « prophète »[2]. Or, les *filid* sont nommés aussi *fáthi* lorsqu'on a en vue leur pouvoir divinatoire[3].

La divination est une fonction essentielle des *filid*. A la suite de rites particuliers, ou de conjurations faites en un lieu et à une date convenables, ils obtiennent la révélation[4]. Ils se servent aussi de baguettes divinatoires, *flesc filed*[5]. Le *filé* accompli est un inspiré auquel il suffit d'improviser un poème pour dévoiler les choses occultes[6].

Les *filid* pratiquent l'incantation magique. En improvisant un quatrain approprié ils peuvent provoquer des ulcères hideux sur la face de la personne visée. Ils peuvent aussi

μεγάλης ἀξιοῦντες αὐτούς· οὗτοι δὲ διά τε τῆς οἰωνοσκοπίας, καὶ διὰ τῆς τῶν ἱερείων θυσίας τὰ μέλλοντα προλέγουσι, καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἔχουσιν ὑπήκοον.

1. Strabon, l. IV, c. 4, § 4 : οὐάτεις δὲ ἱεροποιοὶ καὶ φυσιόλογοι.

2. D'Arbois de Jubainville, *Les Druides et les dieux*, p. 105.

3. Sur l'équivalence des termes *fáith* et *filé*, *fili*, cf. *ibid.*, p. 106, note 1.

4. Il y avait trois procédés de divination que chaque *filé* était tenu de connaître, l'*imbas forosnai*, le *teinm laegda* et le *dichetal di chennaib* : *Livre de l'Ollamh*, cité chez O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 172. — Sur l'*imbas forosnai* cf. ci-dessus, chap. III. — Le *teinm laegda* consistait à toucher avec une baguette l'objet sur lequel on voulait être renseigné et à improviser un quatrain. Dans le *Dichetal di chennaib* on mettait le bout de son doigt dans sa bouche, on le mordait très fort et on improvisait un quatrain sur la question posée. Dans les textes les deux procédés en question ne se distinguent pas bien l'un de l'autre : *Sanas Cormaic*, sub *Mogheime*, éd. Kuno Meyer, *Cormac and Finn*, dans *Silva Gadelica*, p. 98 ; cf. Ludwig Christian Stern dans *Rev. Celtique*, XIII, p. 16 note, et O'Curry, *op. cit.*, II, p. 209 s. ; H. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 249 ss., et p. 256.

5. *Sanas Cormaic*, sub *Coire Breccáin*, éd. Kuno Meyer, p. 28.

6. C'est-à-dire en pratiquant le *dichetal di chennaib*. Un *filé* qui pouvait le faire portait le titre de *sui*, sage, et marchait sur un pied d'égalité avec les rois et les évêques : d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 251 ; Cf. ci-dessous, hiérarchie et privilèges des *filid*.

la combler, au contraire, de bienfaits[1]. Ils conjurent les esprits[2]. Ils sont adjoints en qualité d'exorcistes aux druides qui luttent contre la déesse Carman[3].

Le *filé* est un savant, *éces*[4]. Il est tenu de fournir une

1. Une incantation se nommait *glam dicend*, ou bien, d'une manière plus générale, *cáin* (chant). Ainsi le *filé* Néde, auquel sa maîtresse, la femme du roi Caier avait demandé de la débarrasser de son mari, improvise un *glam dicend* contre Caier : *Mali bare gare Caier, cotmbeo (da) tur cealthru cathæ Caier. Caier diba, Caier dira, Caier furo, fumara fochara Caer.* — « Malheur, mort, vie courte pour Caier, que les lances blessent dans la bataille Caier, *Caier diba* (?) ...*dira* (?), sous terre Caier, sous les remparts, sous les pierres Caier ! » A la suite de quoi Caier « trouva sur son visage trois ulcères... notamment Souillure, Blâme et Laideur, un ulcère rouge, un vert et un blanc ». Publié par Whitley Stokes dans *Three Irish Glossaries*, Introduction, p. XXXVII ss. — De même trois *cáinte*, ou faiseurs d'incantations, font jaillir trois ulcères infamants sur le visage d'une jeune fille, Luain, qui s'était refusée à leurs désirs. Luain meurt de honte : *Tochmarc Luaine, loc. cit.* — Dans un morceau qui appartient au cycle du roi Mongan, publié par M. Kuno Meyer, dans *Voyage of Bran*, I, p. 45 ss., le *filé* Forgoll menace de ses incantations Mongan et tous ses parents, et il annonce qu'il « chantera contre leurs eaux, de sorte que plus jamais on ne prenne de poissons dans leurs estuaires ; qu'il chantera contre leurs forêts, afin que celles-ci ne produisent jamais plus de fruits et contre leurs plaines, afin qu'elles soient toujours stériles ». — Cf. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 20, sub *cáinte* ; d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 259 à p. 270 ; Robinson, article résumé dans *Rev. Celtique*, XXXIV, p. 94 ss.

2. Par exemple ils évoquent les morts. Cf. légende de la découverte de la *Táin Bó Cúalnge*, chez Windisch, *Táin*, préface, p. LIII.

3. *Dinnsenchas* de Rennes, dans *Rev. Celtique*, XV, p. 311 s. : « Ai fils d'Ollam, un de leurs *filid*, et Cridenbél, un de leurs faiseurs d'incantations, et Lugh Laebach, un de leurs druides, et Bacuille, une de leurs femmes allèrent jeter des charmes » contre Carman. Le *cáinte* Cridenbél est lui aussi un *filé*. S'il n'est pas nommé comme tel avec Ai, c'est qu'on a voulu faire ressortir que celui-ci était avant tout un poète. Au XIIe siècle, lorsque les *Dinnsenchas* ont été recueillis, le titre de *filé* appartenait plus particulièrement aux poètes, savants et historiens. Mais chacun d'eux pouvait à l'occasion devenir un *cáinte*.

4. *Sanas Cormaic*, éd. O'Donovan et Whitley Stokes, p. 49 sub *Felmac* : *Féle. i. écess* unde dicitur *filidecht. i. écsi*. — « *Féle*, c'est-à-dire, science ou bien savant, *inde dicitur*, art du *filé*, c'est-à-dire, science ». — *Glossaire d'O'Davoren*, éd. Whitley Stokes, dans *Archiv für Celtische Lexikographie II*, p. 344, n° 877 : *Fele. i. ecas* ». — Cf. *ibid.*, p. 378, n° 1042 : *Glen. i. tuir nó foghlainn*, ut est, *co runaibh atglentis. i. tuirdis nó foglaindis gu sians*. — « *glen* (recte : *glend*), c'est-à-dire chercher ou s'instruire, *ut est*, « c'est aux mystères qu'ils s'initient (littéralement : c'est avec les mystères qu'ils s'instruisent) » », c'est-à-dire, ils cherchent ou s'instruisent avec compréhension ». Il s'agit de l'acqui-

réponse immédiate à toute question qu'on lui pose. Ainsi Néde et Ferchertne, deux *filid* rivaux, se provoquent à un tournoi de questions difficiles, formulées en un langage mystérieux[1]. Le même Néde était revenu étudier sept ans auprès de son ancien maître, lorsqu'il se fut reconnu incapable d'expliquer le nom d'une plante[2].

Tous les professionnels dont l'art exige des études spéciales ou qui exploitent une invention mystérieuse sont assimilés aux *filid*. Ce sont d'abord les artisans, *aes dana*, forgerons, fondeurs, architectes[3]. A plus forte raison le médecin, qui pratique la divination comme moyen d'auscultation et la magie comme moyen curatif[4], est un *filé* spé-

sition de la science par les *filé* : cf. *ibid.*, p. 376, n° 1029 et p. 382, n° 1061.

1. *Immacallam in dá Thuarad*, ou *Conversation entre les deux savants*, éd. Whitley Stokes, *Rev. Celtique*, XXVI, p. 10 ss.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. H. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 260 ss. — Cf. Commentaire au *Senchus Mór*, *Ancient Laws*, II, p. 118 : ce sont les artisans proprement dits, en particulier les métallurgistes, qu'on y entend par *aes dana*. Or, la glose d'un autre passage du même recueil, où il est parlé du droit qu'ont les *aes dana* de disposer de leurs terres, (*ibid.* III, p. 48) explique (p. 50), qu'il s'agit de terres acquises *mad etail brethemnasa, nó filidechta nó, nach dana olcena.* — « par l'exercice de la judicature, ou bien de l'art du *filé*, ou d'un autre talent quelconque ». — C'est sous la conduite des trois *filid* royaux de Conchobar que les *aes dana* de l'Ulster arrivent sur le champ de bataille : *Táin Bó Cúalnge*, version des Mss. *Stowe* 984 et *Harleian* 1,13 , éd. Windisch. l. 5466 ss. ; cf. *ibid.*, glossaire, p. 954, col. 2 : *aes dana* désigne aussi bien les artisans que les poètes, les devins et même, parfois, les druides. — Il est vrai que le recueil de droit intitulé *Uraicecht Becc* refuse aux artisans et aux médecins des privilèges égaux à ceux des poetes et des devins : *Ancient Laws*, V, p. 94, § 2. Mais la composition de ce recueil ne remonte pas plus haut que le XIIIe siècle, c'est-a-dire, qu'il date d'un temps où l'on n'entendait plus par *filid* que les gens de lettres qui seuls avaient réussi a garder un reste de leur ancienne splendeur. Encore l'*Uraicecht Becc* reconnaît que les médecins et les artisans eux-mêmes peuvent avoir droit au titre d'*ollamh*, ou *docteur*, *savant*, qui est un titre particulier aux *filid*. Cf. ci-dessous, hiérarchie des *filid*.

4. Ainsi l'épithète de Fingin, le médecin épique du cycle d'Ulster, est-elle *fáth-liaig*, c'est-a-dire, *médecin-devin*, *médecin-prophète* : *Táin Bó Cúalnge*, ll. 4290 ss. et 5506 s. — Cf. ci-dessus, p. 222, les signes

cialisé[1]. Enfin les *filid* comprennent les musiciens joueurs de *crotta*, la harpe irlandaise[2], qui est un instrument magique entre leurs mains[3].

Une catégorie importante des *filid* est constituée par les jurisconsultes, *brethemain*. Arbitres des contestations, ils conservent intacte la tradition des sentences antiques, qui

auxquels il reconnaissait la nature et la cause des maladies. — Sur les méthodes de l'ancienne médecine irlandaise, cf. Joyce, *op. cit.*, I, p. 624 ss. — Incantations médicales dans le Ms. irlandais de Saint-Gall (VIIIe siècle) : *Thesaurus Palaeohibernicus*, II, p. 248. Propriétés curatives des herbes et en général des diverses matières usitées en médecine, prescriptions pour leur emploi dans *Ancient Irish treatise on Materia Medica*, dans *Rev. Celtique*, IX, et *A Celtic Leechbook*, dans *Zft. für celtische Philologie*, I, p. 17 ss., tous deux publiés par Whitley Stokes. — Cf. aussi *Silva Gadelica*, p. 126. et p. 252 s.

1. Remarquons que dans les légendes épiques se sont les Túatha Dé Danann, qui sont les guérisseurs attitrés des héros : *Táin Bó Cúalnge*, l. 2478 s. ; *Cath Muighe Léana*, p. 90. — Or les Túatha Dé Danann sont considérés comme étant dans une alliance étroite avec les *filid*. — Cf. ci-dessous, identité de la déesse tutélaire des médecins, Brigit, avec celle des *filid* poètes et des artisans.

2. Tous les *filid* s'accompagnent de la *crotta* en chantant : O'Curry, *Manners and Customs*, chap. XXXII, XXXIII et *passim* ; cf. d'Arbois de Jubainville, *La civilisation des Celtes*, p. 134. — Inversement, seuls entre les musiciens, les joueurs de *crotta* jouissent, du fait même de leur profession, de privilèges analogues aux autres *aes dana*. Ils ont droit aux honneurs dus à un *bó-aire : Ancient Laws*, V, p. 106. Dans les légendes épiques les harpistes sont toujours mentionnés à côté des *filid* poètes des plus hauts grades et comme leurs égaux. Ainsi les deux pères adoptifs du roi légendaire Labraidh Loingsech sont le *filé* Fercertne, qui est un poète, et le harpiste Craiftine : O'Curry, *op. cit.*, II, p. 51. Le *Lebar na Gabala* raconte que lorsque les deux fils de Mile partagèrent entre eux l'Irlande et toutes ses richesses, ils tirèrent au sort pour savoir auquel des deux appartiendrait le plus renommé des poètes et lequel aurait pour sa part un célèbre joueur de *crotta :* texte publié par O'Curry, *op. cit.*, II, p. 4 s. — Les deux artistes sont donc bien considérés comme égaux. De plus tous les deux sont nommés « instructeurs », « professeurs des doux arts ». Leurs deux professions se valent donc elles aussi.

3. En jouant de la *crotta*, le *filé* provoque un sommeil magique. Ainsi le harpiste Craiftine joue avant une bataille un air qui endort les ennemis, tandis que ses propres compagnons sont obligés de se boucher les oreilles pour ne pas s'endormir eux aussi : *Orgain Dind-ríg, The Destruction of Dind-ríg*, éd. Whitley Stokes dans *Zft. für Celtische Philologie*, III, p. 12, §§ 19 et 20. Il endort pareillement les parents d'une jeune fille pour lui permettre de rejoindre son amant : *ibid.*, p. 11, § 13.

servent de précédents à la jurisprudence irlandaise[1]. Seule la science du parfait *filé* est assez grande pour connaître toutes ces sentences et pour en interpréter le langage archaïque[2]. Et tout *filé* est obligé d'avoir l'érudition d'un *brethem*, même lorsqu'il n'en remplit pas régulièrement les fonctions[3].

Tout *filé* est enfin historien et antiquaire, *sencha*[4]. Il sait par cœur les *Dinnsenchas*, recueils de légendes locales. Il veille sur les généalogies de sa *túath*. On s'en

1. D'Arbois de Jubainville, *Origine de la juridiction des druides et des filé*, dans *Rev. Archéologique*, Mars, 1884 ; le même, *Résumé d'un cours de droit irlandais*, p. 11 ss., p. 103 ; O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 20 s. — *Senchus Mór*, I, p. 22, p. 80, p. 86. — L'exercice de la justice est un privilège des *filid* depuis le temps reculé où les fils de Mile débarquèrent en Irlande et y soumirent leur premier litige à la sentence du *filé* Amairgen : O'Curry, *op. cit.*, II, p. 20 et p. 188 ss. — On sait qu'en Gaule c'étaient au contraire les druides qui étaient juges des procès : César, *De bellico gallico*, VI, 13, § 5 et § 6.

2. *Comthoth Loegairi co cretim*, éd. Plummer, *loc. cit.*, p. 165 ; *Senchus Mór, Introduction*, dans *Ancient Laws* I, p. 4 : le roi Loegaire institue une commission pour codifier les lois irlandaises, et qui se compose en partie de *filid* « savants dans la langue des Féne ». M. Thurneysen, *Rev. Celtique*, VII, p. 369 ss., suppose que les *filid* et *brethemain* se servaient d'une langue secrète, une sorte d'argot, et que c'était précisément cette langue qu'on nommait *ogham*. Cf. plus loin. Mais même écrites en irlandais, les sentences du *Senchus Mór* sont extrêmement difficiles à interpréter.

3. L'étude du droit irlandais est obligatoire dans les écoles de *filid* dès la quatrième année d'étude : Joyce, *op. cit.*, I, p. 431.

4. Cf. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 50 s. : liste des historiens du peuple de Mile depuis son arrivée en Irlande, d'après le Ms. *Livre de Ballymote ;* un seul est druide, tous les autres sont des *filid*. Encore ce druide est-il Cathba, c'est-à-dire, un personnage presque aussi célèbre que Cúchulainn et Conchobar, et leur compagnon. On l'a nommé précisément à cause de sa célébrité et parce que sa qualité de druide en faisait un savant : *Cathbath, ar ba fissid side*. (*Longes mac n-Usnig* dans *Irische Texte*, I, p. 68). Cf. *fissid* = *sophista, cathus, gnarus :* Zeuss, éd. Ebel, 772 ; « wissend, wissender », Windisch, *Irische Texte*, I, *Wörterbuch*. — Sur le rôle des *filid* comme historiens cf. Windisch, *Einleitung* à son éd. de la *Táin*, p. LI : l'histoire de l'Irlande s'appuyant surtout sur des récits épiques et des légendes, les *filid* qui avaient pour fonction de réciter ces histoires sont devenus tout naturellement des historiens. Peu à peu ils ont abandonné toutes leurs autres occupations pour se consacrer exclusivement au travail d'archivistes et de compilateurs. Cf. O' Donovan, *Tribes and Customs of Hý-Fiachrach*, p. 10 : *Clann Firbisigh. i. fileadha*. Or ce sont des historiens.

réfère à lui pour la justification des privilèges et des droits[1]. Aux cérémonies d'intronisation le *sencha* remémore les us et coutumes de la tribu et fait prêter au roi le serment de les respecter[2]. Il sert d'archives vivantes aux *túatha* d'Irlande.

FONCTION MYTHOPOÉTIQUE DES FILÉ. — Mais avant tout les *filid* sont les créateurs et les gardiens de la tradition mythique et épique.

Ils sont poètes et narrateurs. Le *filid* s'en va partout où il espère trouver un auditoire, chanter les gestes des dieux et des héros[3]. Dans les cours royales, aux banquets, il est

1. Les *Dinnsenchas* et les *Bretha Nemed* sont matières d'études obligatoires dans les écoles de *filid* : Joyce, *loc. cit.* — Dans les légendes épiques à chaque moment on voit les *filé* interrogés sur les événements du passé, sur les généalogies, sur la raison des particularités d'un lieu, d'un nom, d'un état de droit. Cf. par exemple l'épisode cité de l'histoire de Mongan ; cf. *Immacallam in dá Thuarad*, *loc. cit.*

2. Keating, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc.*, IX, p. 10 ss.

3. Cf. Windisch, *Einleitung* à son éd. de *Táin Bó Cúalnge*, p. XLV ss. ; d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 49 ss. ; O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 48 ss. C'est par le mot *filé* qu'on désigne les poètes et les conteurs dans toute la littérature irlandaise. Donn-bó, par exemple, est un *filé* : *Cath Almaine*, *loc. cit.* Les quelques personnages historiques qui ont laissé des œuvres poétiques, comme Cinaed húa Artacain, Cuan húa Lochain, étaient des *filid*. Dans le morceau *Tochmarc Ferbe*, éd. Windisch, dans *Irische Texte*, III, p. 518, le roi Conchobar revenant d'une expédition guerrière raconte ses exploits à sa femme et recommande à son *filé* Fercertne « de composer bien vite un poème parfait afin de conserver la mémoire de cette histoire ». — Il faut distinguer le *filé*, en tant que poète, du barde. En Irlande le mot *bárd* désigne aussi un poète, mais un poète populaire, qui n'a fait « aucune étude obligatoire et auquel suffit son propre esprit » : *Ancient Laws*, IV, p. 360. Sa poésie (*bardne*) « n'est pas composée comme il faut » : cf. Thurneysen dans *Irische Texte*, III, p. 107 ; « Il n'a besoin ni de savoir lire, ni de savoir ce qu'est le pied d'un vers ». Aussi est-il un homme de peu devant la loi. Il est considéré comme insolvable, ses cautions ne sont pas admises et il n'est pas capable de faire opérer une saisie. Avec le *lethcerd*, « demi-artisan », c'est-à-dire l'ouvrier qui sait trop peu de chose pour entrer dans la corporation, avec le *cáinte* ou sorcier vulgaire et le *muirchuirl* ou le naufragé, le *bárd* rentre dans la catégorie des *deorad* qui ne peuvent paraître dans l'assemblée législative et politique nommée *airecht* : d'Arbois de Jubainville, *Résumé d'un cours de droit irlandais* (1er semestre), Paris, 1888, p. 21 s. Cf. du même, *Intro-*

un personnage indispensable, auquel on demande des histoires toujours nouvelles sur la gloire des anciens temps, et dont on écoute avec complaisance les poèmes adulateurs[1]. Le *filé* est tenu de fournir un récit sur tout sujet qu'on lui impose, même lorsque l'enchaînement des faits a été notoirement oublié. L'inspiration et les révélations surnaturelles viennent toujours en aide au *filé* accompli[2].

Comme poète, le *filé* a une place réservée dans les cérémonies du culte. Il est chargé de composer le panégyrique du héros mort[3] et ce poème est répété aux anniversaires des funérailles. Aux assemblées, tandis que le druide s'occupe du sacrifice, le *filé* commente et explique la cérémonie. Il en interprète les rites, il narre les mythes et légendes relatifs à son institution, sa date et à l'endroit de la célébration[4].

duction, p. 69 à p. 73. Au contraire, dans le pays de Galles, c'est un poète officiel qui s'appelle *bardd*. Il tient le huitième rang parmi les officiers de la cour royale, il a une place réservée à la table du roi, on lui octroye une terre libre et on le paye : *Code Vénédotien* dans *Ancient Laws and Institutes of Wales*, p. 2, p. 16. — Il y avait aussi des bardes en Gaule, mais ils paraissent ne pas y avoir tenu de rang social élevé : Cf. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 46 ss.

1. Cf. *Cath Almaine*, *loc. cit.* : les Ulates ne veulent pas se mettre en route sans le *filé* Donn-bó, parce qu'il sait chanter aux banquets comme pas un. — Cf. aussi *Fled Bricrend*, éd. Windisch, p. 258, § 13.

2. Cf. la légende *Imtheacht na tromdhaimhe*, éd. Owen Conellan dans *Transactions of the Ossianic Society*, V, Dublin, 1860 ; un roi exige du *filé* Senchan Torpeist de lui raconter la *Táin Bó Cúalnge*. Un des élèves de Senchan évoque l'esprit de Fergus et se fait dicter le texte perdu.

3. Exemples : *Bruiden Dá Choca*e, *loc. cit.*, § 65 : *Mort d'Oscar et de Coirpre*, éd. Windisch, *Irische Texte* I, trad. d'Arbois de Jubainville, *Épopée Celtique*, p. 391. Ce dernier poème surtout est typique. La légende attribue sa composition au *filé* Oisin, le fameux *Ossian* de Macpherson.

4. Cf. *Aenach Carmain*, *loc. cit.* : strophes 58 à 60 : à Carman on écoute les récits épiques, les maximes des anciens et les poèmes que chantent les *filid*. L'assemblée de Druimm Ceta en Leinster, convoquée à Samhain, commence par un morceau chanté en cœur par les *filid* : *Amra Coluimb Cille*, préface, éd. Whitley Stokes dans *Revue Celtique* XX, p. 21. Il y avait un rapport entre ces récits et la fête elle-même. Témoin

Les filid ont personnifié leur idéal propre dans le type du héros irlandais. — Ainsi associés aux cérémonies religieuses, les *filid* deviennent les protagonistes naturels du culte héroïque.

Ils composent leurs poèmes pour une aristocratie belliqueuse et avide de domination. Ils en sont issus eux-mêmes [1]. Aussi les *filid* se sont-ils employés à développer le côté historique et dramatique du mythe au détriment de ses autres aspects. Ils l'ont rattaché aux légendes généalogiques. Cette activité aboutit à créer le type général des mythes irlandais, dans lesquels la représentation du dieu se confond avec celle du héros.

L'orgueil professionnel des *filid* trouve dans cette représentation son expression intégrale. Les *filid* jouent toujours un grand rôle dans l'épopée, et souvent le héros principal de celle-ci, Finn par exemple, est un parfait *filé* [2]. Les dieux Túatha Dé Danann exercent avec maîtrise tous les

le récit intitulé *Airne Fingein*, *Ms. Stowe*, D. 4. 2, transcription de Miss A. M. Scarre dans *Anecdota from Irish Manuscripts*, II, Halle, 1908, p. 1 ss., récit qui énumère les événements mémorables qui se sont passés à Samhain. — D'autre part, les mythes irlandais ont été conservés par les *filid*. Beaucoup sont consignés dans les *Dinnsenchas*, que les *filid* devaient savoir. Nécessairement ils devaient aussi les raconter. Cf. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 5 s.

1. Le plus ancien des *filid* gôidéliques, Amairgen, est le propre fils de Míle et, par conséquent, il est le frère des deux premiers rois d'Irlande, Eremon et Eber Find : d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 241. — Un autre Amairgen, *filé* du cycle épique d'Ulster, est un descendant de Ross Rúad, fils de Rudraige, qui est aussi l'aïeul du roi Conchobar (*Táin Bó Cúalnge*, l. 4638) et il a pour femme Findchoem, la propre sœur de celui-ci : *Conception de Cúchulainn*, *Epopée Celtique*, p. 31 ss. — Dans les temps historiques nous voyons toujours que les *filid* appartiennent à la haute aristocratie, tels les célèbres Mac Firbis, ou *Clann Firbisigh*, chez les Húi Amalgada : O'Donovan, *Tribes and Customs of Hý Fiachrach*, p. 10 et p. 100.

2. Il pratique le *dicetal di chennaib* : *Silva Gadelica*, p. 98. — Oisin, un *filé* renommé, est son compagnon. Tous les *fianna* (guerriers de Finn) étaient des *filid* ; Keating, éd. Dinneen, *Ir. Texts Soc.* VIII, p. 332. Amairgen, *filé* de Conchobar, prend part à la défense de l'Ulster dans la *Táin Bó Cúalnge*, p. 661 ss. (*Oislige Amargin i Taltin*).

arts des *filid* et ils en sont les protecteurs attitrés [1]. Ainsi Dagda, qui porte l'épithète de *Rúad ro fessa*, Seigneur de Grande Science [2], est un habile joueur de harpe [3]. Diancecht est médecin, Goibniu forgeron [4] et Lug exerce tous les arts avec un succès égal. Quant à Brigit, la « femme savante », fille de Dagda, elle est la patronne particulière des *filid*. On en fit trois déesses homonymes dont l'une est invoquée par les devins et les poètes, l'autre par les médecins et la troisième par les métallurgistes [5].

Le héros belliqueux et *filé* devint ainsi en Irlande la personnification des valeurs morales suprêmes [6]. Et comme

1. Les *filid* prétendaient même en descendre. La consonnance de *dan*, gén. *dana*, dans *aes dana* = « gens de talent » avec le nom de la déesse Danu, dans Túatha Dé Danann justifiait cette prétention : H. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 260.

2. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 98, s. v. ; cf. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 283 et *Cycle Mythologique*, p. 375. — Cf. *Introd.*, note 2 à la page 283 et *Cycle*, p. 145 : Dagda a trois fils qui ont en commun un fils unique, dont le nom est *Ecné*, c'est-à-dire, *science*, *poésie*.

3. La représentation du dieu joueur de *crotta* tient même dans le mythe de Dagda une place qui peut être comparée à celle du citharède dans la représentation d'Apollon. C'est dans la crotta de Dagda que sont enfermés tous les airs de musique, de sorte qu'ils ne peuvent se faire entendre sans l'ordre du dieu. Toute une histoire a pour sujet la délivrance de la *crotta* que les Fomoraig avaient fait prisonnière. Dagda pénètre dans le camp des dieux ennemis et il les endort en jouant un air : *Cath Maighe Tured*, *loc. cit.*, §§ 163 et 164. — Cf. O'Curry, *op. cit.*, III, p. 214.

4. Sur ces deux dieux cf. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 307 ss.

5. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 15, au mot *Brigit*. — Cf. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 283 : le mari de Brigit, le dieu Bress, est fils de *Science* et de *Composition Littéraire*. — Sur Brigit et les divinités des autres peuples celtiques qu'on peut en rapprocher cf. d'Arbois de Jubainville, *Cycle Mythologique*, p. 146 ss.

6. Le fait est qu'aucun personnage épique n'incarne au même degré l'idéal héroïque irlandais que les trois héros *filid* du cycle de Leinster, Finn, Oisin et Caoilte. Ils ont même rejeté dans l'ombre Cuchulainn et ses compagnons. Tandis que la formation de nouvelles légendes autour de ceux-ci s'arrête presque entièrement dès le XIe siècle, le nombre des récits dont Finn est le héros ne fait que croître durant tout le Moyen-Age et jusqu'à nos jours. C'est que les héros du cycle d'Ulster n'ont pas l'avantage d'être des *filid*. De plus, les druides, qui étaient les adversaires des *filid* (cf. ci-dessous) jouent un rôle prépondé-

l'œuvre mythopoétique des *filid* embrasse tout ce que le pays a produit en fait de mythes, légende, contes, littérature didactique et philosophique, toute manifestation intellectuelle de la vie irlandaise est forcée de se conformer à cet idéal.

L'IDÉAL DES FILID EST UN IDÉAL CORPORATIF. — I. *Autonomie et solidarité de la confrérie des filid.* — Aussi bien les *filid* sont-ils animés d'un très fort esprit de corps.

Ils forment une confrérie qui jouit d'une autonomie complète. Ses affaires sont discutées en des congrès corporatifs, dont le plus important avait lieu pendant l'assemblée de Cruachan en Connaught [1]. Les *filid* nomment eux-mêmes leurs chefs et les rois se bornent à ratifier leur choix [2].

Les membres de la confrérie sont étroitement solidaires. Lorsqu'un *filé* prononce une incantation pour se venger d'un mauvais traitement, il se fait accompagner par six autres *filid*, un de chaque grade, qui représentent la corporation entière offensée dans un de ses membres [3].

LA SOLIDARITÉ DES FILID RÉSULTE DE LEUR ORGANISATION EN UNE HIÉRARCHIE DE MAITRES ET DE DISCIPLES. — Cette soli-

rant dans le cycle en question. Aussi les héros Ulates n'étaient point des personnages aussi « sympathiques » pour les *filid* que les héros du Leinster. Sans doute, des raisons politiques ont-elles aussi contribué à l'exaltation de Finn, avant tout la prépondérance des provinces méridionales dans les affaires de l'île à partir du XIe siècle (avènement des O'Brien au trône d'Irlande). Il n'en est pas moins remarquable que lorsque après la première invasion anglo-normande l'Ulster réussit seul à garder son indépendance, les héros particuliers de cette province ne recouvrèrent point leur ancienne popularité.

1. Keating, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc.* IX, p. 42 s.

2. Cf. O'Curry *Lectures on the Mss. Materials*, p. 462. — L'investiture royale était nécessaire pour que le *filé* entrât en fonction : *uirdned ar rig túath*, « ordination par le roi de la *túath* ». Commentaire au *Senchus Mór Anc. Laws*, I, p. 42. Mais ce sont les *filid* eux-même qui élisent un des leurs, Senchan Torpeist, pour chef suprême : Windisch, *Einleitung* à la *Táin Bó Cúalnge*, p. XLVII.

3. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 216 ss. ; Cf. *Rev. Celtique*, XII, p. 118.

darité est la conséquence de leur organisation intérieure.

Ils forment une corporation fermée, dont les membres sont héréditaires[1] et dont les grades s'acquièrent par voie d'initiation.

Il y a sept degrés d'initiation et trois de préparation, ce qui correspond à douze années d'études[2]. Au bout de trois ans l'élève a atteint le grade de *drissac* après celui d'*ollaire* et de *taman*, il sait réciter par cœur vingt contes, un peu de grammaire et il connaît la signification de cinquante *ogham*[3]. Les trois premières années d'initiation, pendant lesquelles le candidat s'appelle successivement *fochluc*, *mac fuirmid*, *doss*, *cana* et *cli* sont consacrées à apprendre de nouveaux contes et poèmes, les *ogham*, la

1. Joyce, *op. cit.*, I, p. 442. — Cf. O'Donovan, *Tribes and Customs of Hý-Fiachrach*. p. 10 et p. 100 s. : les Mac Firbis sont les *fileadha* héréditaires *Ua Amalgaidh agus Cloinne Fiachrach*.

2. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 171 s. — Cf. tableau des grades des *filid* dans Joyce, *op. cit.*, I, p. 430 ss. ; cf. Thurneysen, dans *Irishe Texte*, III, p. 115 ss. — Le fait qu'il ne s'agissait pas simplement d'etudes et de titres qu'on pourrait appeler universitaires, mais bien d'une initiation, ressort d'abord de ce que les *filid* sont représentés comme puisant à la Fontaine d'Inspiration (*Echtra Cormaic*, p. 213 ss. : cf. ci-dessus, chap. IV ; note d'O'Donavan au mot *Caill crithmon* dans *Cormac's Translation*) ou bien comme inspirés par les puissances de la nature, le bruit de la mer (*Immacallam in dá Thuarad*, *loc. cit*, p. 81, « le soleil ou la Boyne », *sui imbluis gréinne nó Boinne*, (*O'Davoren's Glossary*, éd. Whitley Stokes dans *Archiv für Celtische Lexikographie*, II, p. 345, n° 882). Il ressort avant tout de ce que les trois procédés de divination devaient être connus de tout *filé* qui briguait le grade suprême, au moins jusqu'à la seconde moitié du x° siècle : O'Curry, *op. cit.*, II, p. 135. Le *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 64, sub *imbass forosnae*, affirme même que le *dicetal di chennaib* est permis par l'Eglise. Cf. *Tripartite Life*, II, p. 571.

3. On ne sait pas ce qu'étaient ces *ogham*. Il ne s'agit certainement pas seulement des signes graphiques ainsi nommés. Ceux-ci correspondent aux sons du vieux-irlandais et ne sont qu'au nombre de vingt Peut-être faut-il entendre par *ogham* les propriétés magiques des incisions sur des baguettes, incisions qu'on nommait *ogham*, et qui n'etaient pas nécessairement identiques aux signes graphiques du même nom. Cf. *Tochmarc Etáine*, *loc. cit.*, p. 129, § 18 : c'est en inscrivant des *ogham* sur quatre baguettes que le druide Dalan force le dieu Mider à lui decouvrir la cachette d'Etáin. Cf. aussi l'hypothèse de M. Thurneysen, cité plus haut, p. 281, note 2.

grammaire, la philosophie, les lois et privilèges de la noblesse et enfin la langue secrète des *filid*. Trois nouvelles années sont nécessaires pour devenir un *anruth*, lequel sait réciter cent soixante quinze contes et de nombreux poèmes, qui a appris à comprendre le langage des formules juridiques et autres, qui connaît les *Dinnsenchas*, les *Brosnacha*, recueil de maximes et de formules savantes, et qui est initié aux trois rites de divination pratiqués par les *filid*. L'*anruth* attend trois ans encore avant de devenir *ollamh* et d'atteindre ainsi le grade suprême. L'*ollamh* sait trois cent cinquante histoires, cent poèmes de la catégorie *anamuin* qui est réservée à son grade, cent vingt invocations et incantations. Il a étudié les « quatre arts de la poésie des *filid* » et manie la prosodie avec une aisance suffisante pour improviser un quatrain sur un sujet donné. La science de l'*ollamh* n'a pas de lacune.

On est *filé* à partir du grade *fochluc*[1]. Dès ce moment l'initié a droit de porter un rameau magique qui représente le rameau de l'Arbre de Science, et qui est de bronze pour les grades inférieurs, d'argent pour l'*anruth* et d'or pour l'*ollamh*[2]. Il jouit des prérogatives réservées aux *filid*. Élève lui-même, il a le droit d'initier à son grade un certain nombre de candidats[3].

Ceux-ci sont en même temps ses administrés. Non seulement il s'en fait suivre dans ses tournées, mais il peut les

1. *Uraicecht Becc*, *Ancient Laws*, V, p. 29 et 57. — Cf. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 35, sub *Dos*.

2. *Immacallam in dá Thuarad*, *loc. cit.*, p. 10 et p. 12 : un *craeb airgdide* est porté par les *anruth*, *craeb oir immorro uasna ollamnaib*, *craeb umai uasna filedaib archena*. — Cf. O'Curry, *Manners and Customs*, III, p. 316. — Les *filé* avaient encore droit à un manteau d'honneur, nommé *tugen* : *Sanas Cormaic*, p. 107.

3. *Uraicecht Becc*, *loc. cit.*, et *Sanas Cormaic*, sub *Dos* : Le *doss* a déjà droit à une suite de quatre personnes, c'est-à-dire de quatre élèves, car les serviteurs et les esclaves ne sont jamais comptés comme suite dans les textes irlandais.

envoyer où il veut, pour débiter sa poésie. C'est lui qui a droit au salaire qu'ils reçoivent[1].

La hiérarchie des *filid* est ainsi une hiérarchie de maîtres et d'élèves. Or, nous savons quels liens étroits les unissent les uns aux autres en Irlande. La confrérie des *filid* a donc l'aspect d'une immense famille à base de parenté spirituelle.

Constitution d'une tradition nationale irlandaise. — La pénétration mutuelle des traditions fut une conséquence de cette organisation.

En effet, les juridictions des divers *filid* s'enchevêtraient de manière à dépasser les limites des *túatha*. Leurs disciples et administrés venaient parfois de fort loin selon la célébrité personnelle du maître[2]. Les grands *ollamhain* en avaient des multitudes, qui plus tard rapportaient dans leurs provinces les fruits d'un enseignement reçu à l'autre extrémité de l'Irlande, parfois même en Écosse. Ainsi un *filé* originaire du Connaught, Néde, fils et successeur du grand *ollamh* Adnæ, est allé s'initier en ce pays[3].

C'est un va-et-vient incessant de disciples et même de *filid* accomplis qui cherchent à enrichir leur savoir. Le poète Senchan Torpeist va visiter l'Ile de Man avec un cortège de cinquante *filid* et de nombreux élèves. Plusieurs centaines des uns et des autres composent sa cour après son élection à la dignité d'*ollamh* suprême[4]. Le *filé* Dallan Forgaill dirige chaque jour les études de cent cinquante

1. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 79 ; cf. *ibid.*, p. 78 et poème attribué à Senchan Torpeist, *ibid.*, p. 85.

2. Exemples chez O'Curry, *op. cit.*, II, chap. VIII.

3. *Immacallam in dá Thuarad*, *loc. cit.*, p. 8.

4. *Imtheacht na Tromdhaimhe*, éd. citée ; cf. d'Arbois de Jubainville, *Senchan Torpeist*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, XL.

élèves[1]. Il faut faire sans doute une large part à l'exagération dans ces chiffres que nous fournissent les légendes et les poèmes. On conviendra néanmoins que les cours des grands *filid* étaient des foyers où le contact de nombreux disciples, joint à l'influence du maître, amenait la fusion des traditions les plus diverses et contradictoires.

La création d'une tradition générale irlandaise n'était plus qu'une question de temps. Les tournées des *filid* qui favorisaient la diffusion des traditions diverses dans les mêmes lieux, et les concours publics où les chefs d'écoles se trouvaient en présence firent le reste[2]. Ils amenèrent la constitution des grands cycles épiques et mythologiques, où les éléments locaux sont fondus jusqu'à les rendre presque méconnaissables, et qui sont de vrais mythes et légendes nationaux.

Les filid ont jeté le germe du sentiment national irlandais. — Mais les *filid* ont fait plus que de faire participer l'Irlande entière à la même vie imaginative. Ce sont eux qui ont le plus contribué à y répandre la notion d'unité organique.

Eux-mêmes forment une confrérie nationale. Dans chaque *túath* les *filid* ont un chef qui est en principe un *ollamh*[3]. Celui-ci obéit à l'*ollamh* de la province[4]. Enfin un chef

1. Poème attribué à Senchan Torpeist, chez O'Curry, *loc. cit.*

2. C'est un concours pareil entre Néde et Fercertne qui est le sujet de la légende *Immacallam in dá Thuarad, loc. cit.* — Fercertne avait été élu chef de tous les *filid* d'Irlande, et Néde voulait le forcer à lui céder la place. Le concours a lieu en public, en présence du roi suprême et des *filid* réunis, qui se prononcent après pour Nède.

3. Le *Senchus Mór, Ancient Laws*, I, p. 54, dit : « il y a quatre dignitaires dans la *túath* qui peuvent être déposés : un roi qui prononce des sentences injustes, un évêque qui commet un adultère, un *filé* escroc », etc. — Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*.

4. Par exemple, Fercertne et Athirne sont l'un après l'autre des *ard-*

suprême, l'*ard-filé hErenn*, ou *ard-ollamh* commande à toute la corporation[1].

Et ce ne sont pas seulement les *filid* professionnels qui y sont affiliés : c'est toute la noblesse irlandaise. En effet, les *filid* ont rivalisé avec les druides dans le domaine de l'enseignement et ils ont fini par le monopoliser entièrement. La loi les reconnaît comme éducateurs professionnels et fixe les salaires auxquels ils ont droit[2]. En 574 l'assemblée de Druimm Ceta chargea les *filid* d'entretenir et de diriger des écoles publiques dans chaque *túath* et dans chaque province[3].

Dans ces écoles les jeunes nobles suivaient l'enseignement préparatoire aux grades inférieurs de la confrérie. On leur faisait apprendre le droit, les généalogies, l'histoire et beaucoup de vers[4]. Un certain nombre de ces élèves ont même atteint les degrés supérieurs d'intiation, comme Cormac roi de Cork, qui fut un grand *filé* du xe siècle[5], sans compter les rois et les guerriers *filid* de la légende.

Les classes dirigeantes du pays entier sont donc organiquement rattachées à la confrérie des *filid*. Ces liens sont d'autant plus intimes, que la parenté spirituelle entre les élèves et leur père nourricier est considérée comme parti-

filid de l'Ulster : *Táin Bó Cúalnge*, Index ; Cf. *Talland Etair*, éd. Whitley Stokes, *Rev. Celtique*, VIII, p. 48.

1. Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 322 ss. ; cf. *Ancient Laws*, IV, p. 358. — Adnae, Néde, et Fercertne ont été *ardollamhain* d'Irlande dans les temps légendaires ; *Immacallam in dá Thuarad*, *loc. cit.*, p. 8. — Dallan Forgaill et Senchan Torpeist, pour ne citer que les plus fameux, l'ont été au VIIe siècle de notre ère : cf. d'Arbois de Jubainville, *Senchan Torpeist*, *loc. cit.*, p. 145 ss.

2. *Senchus Mór*, *Ancient Laws*, II, p. 146 ss. ; cf. *Ancient Laws*, V p. 96.

3. Keating, *Histoire d'Irlande*, éd. O'Mahony, p. 455.

4. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 77 ss. et chap. IV, *passim*. Exemple d'école dirigée par des *filid* dans O'Donovan, *Hý Fiachrach* p. 79 et 167.

5. Keating, éd. Dinneen, *Irish Texts Soc.* IX, p. 78 et p. 92 s.

culièrement proche si celui-ci est un *filé*. La loi la proclame sacrée entre toutes[1].

Ainsi constituée, la corporation des *filid* a su s'imposer partout comme une institution qui n'est pas nationale seulement en théorie. Le *filé* est un fonctionnaire public de sa *túath*. Mais lorsqu'il la quitte, son caractère officiel demeure intact. Il jouit d'une immunité complète, même en pays ennemi et en temps de guerre. Chaque *filé* a le droit de faire des tournées, *cuairt*, à travers l'Irlande, afin de débiter ses récits où bon lui semble, et il peut exiger partout un salaire. Où qu'il aille, lui et sa suite vivent à la charge de la population.

Ce sont là des privilèges qui devaient grever lourdement celle-ci, puisqu'un *filé* pouvait emmener, suivant son rang, de deux à vingt-quatre hommes de suite, sans compter les serviteurs et les esclaves[2]. Ils n'en démontrent que mieux que la corporation qui se les était fait octroyer et les a maintenus pendant plusieurs siècles, avait réellement réussi à s'affirmer comme institution nationale inviolable. Elle a brisé les tendances centrifuges des *túatha*, sur lesquelles les rois suprêmes les plus puissants n'ont jamais remporté que des victoires éphémères.

C'est donc dans l'unité et dans les privilèges des *filid* que l'unité nationale de l'Irlande a son plus puissant appui, de

1. Joyce, *op. cit.*, II, p. 18; exemples d'*altram* pareil dans O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 175 ss.

2. *Uraicecht Becc*, *Ancient Laws*, V, p. 56-70; *Ancient Laws*, IV, p. 354-360; cf. *Sanas Cormaic*, sub *Doss*, *l. c.* et sub *Olldam*, p. 85 s.; *Book of Rights*, éd. O'Donovan, p. 237. — Exemples de *cuairt* dans O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 99 s., p. 103, p. 129; Petrie, *op. cit.*, p. 354; *Silva Gadelica*, p. 420 s.; *Imtheacht na Tromdhaimhe*, p. 11, p. 15, p. 113; cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Senchan Torpeist*, p. 145 et p. 151. C'est pour se débarrasser des *filid* que le roi de Connaught demande à Senchan Torpeist de lui raconter la *Táin Bó Cúalnge* que tout le monde a oubliée. Aucun des *filid* ne peut satisfaire au désir du roi, et comme ils se sont montrés ignorants, ils ne peuvent plus rien exiger. — Cf. ci-dessous p. 296.

même qu'elle trouve sa première expression idéale dans leur œuvre mytho-poétique. Ainsi les *filid* ont jeté dans la société gôidélique le germe dont devait se développer plus tard le sentiment national irlandais.

Rivalité des druides et des filid. Alliance de ceux-ci avec le christianisme. — Les druides et les *filid* étaient deux institutions rivales.

En effet, leurs domaines respectifs empiétaient l'un sur l'autre. Et du moment surtout où les *filid* devinrent les guides moraux du pays, ils ne pouvaient voir d'un bon œil que les druides les dominassent de leur autorité religieuse.

Mais pour les détrôner il leur aurait fallu opposer un pouvoir de même nature que le leur, et déclarer à ces prêtres la guerre au nom d'une religion nouvelle. Les *filid* n'en représentaient aucune par eux-mêmes. Ils se mirent au service du christianisme[1].

Alliance du christianisme et des filid. Œuvre personnelle de saint Patrick. — L'initiative de l'alliance en question remonte à saint Patrick en personne.

Un de ses premiers soins fut de se concilier partout les *brethemain*, à force de cadeaux. L'apôtre nous le dit lui-même. Les sommes que, suivant sa *Confession*, il dépensa pour le bien de la Foi et qui égalaient le « prix de quinze hommes » furent distribués « à ceux qui prononçaient la justice dans toutes les contrées » de l'Irlande[2].

Le résultat fut que les *filid* permirent au saint de se faire

1. C'est H. d'Arbois de Jubainville, qui, à notre connaissance, a signalé le premier le fait de l'alliance entre les *filid* et le clergé chrétien, dans son article *Le Druidisme* (extrait de la *Revue Archéologique*), p. 6. Cf. aussi, du même, *Introduction*, p. 158 ss.

2. *Confessio*, p. 372. Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *De l'antiquité des compositions pour crime en Irlande*, *Revue Celtique*, VIII, p. 159.

passer pour un des leurs. L'Évangile qu'il prêche est annoncée sous le titre de *su-scélia*, bon récit, comme une narration, *scél*, de *filé*[1]. Pareil à un *ollamh*, Patrick se fait suivre de province en province par une suite nombreuse de disciples que les familles de la plus haute noblesse, séduites par la gratuité de l'enseignement et des grades, lui ont confiés comme à un père nourricier[2].

Le génie politique de saint Patrick l'a donc incité à adapter sa prédication aux modes créés par les *filid*. Les vérités chrétiennes prenaient ainsi l'aspect d'un simple progrès dans l'enseignement de ceux-ci et perdaient tout caractère subversif aux yeux des Irlandais.

PREUVES LÉGENDAIRES DE L'ALLIANCE ENTRE LE CLERGÉ ET LES FILID. — Les *filid* entrèrent de leur côté dans les vues de l'apôtre. Les légendes hagiographiques en témoignent, à défaut de documents directs.

L'œuvre de saint Patrick trouva d'abord son plus ferme appui en l'*ard-ollamh* Dubthach Maccu Lugair. Il fut le premier à rendre hommage à l'apôtre en se levant devant lui dans la salle de festin de Tara, et il fut de suite baptisé[3]. Plus tard Dubthach rendit une sentence arbitrale en faveur de saint Patrick, lorsque celui-ci réclama une réparation pour le meurtre de son cocher[4].

1. H. d'Arbois de Jubainville, *Le Druidisme*, p. 5.

2. *Epistola Patricii. loc. cit.*, p. 378, l. 8 s., *Confessio*, *loc. cit.*, p. 369 : « filii Scottorum et filiæ regulorum monachi et uirgines Christi esse uidentur ». Cf. *ibid.*, p. 372 : « Interim premia dabam regibus, præter quod dabam mercedem filiis ipsorum qui mecum ambulant... » Cf. chap. I, p. 52, n. 1, pour ce qui concerne la gratuité des ordinations.

3. Muirchu, p. 283 ; Introduction à l'*Hymne de Fiacc* (du XIe ou XIIe siècle, cf. Whitley Stokes, *Goidelica*, 2e éd., p. 61) dans *Thesaurus Palaeohibernicus*, II, p. 307 s. II, p. 402 ; *Additamenta ad Tirechánum*, *ibid.*, p. 344 ; Whitley Stokes, *Three middle-irish Homilies*, p. 24.

4. *Senchus Mór*, *Introduction*, dans *Ancient Laws*, I, p. 12. Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Druidisme*, p. 6.

Les *filid* fournissent au clergé de nombreuses recrues. Le premier évêque que saint Patrick ordonne en Leinster, Fíacc, est un jeune *filé* que Dubthach a choisi entre ses disciples à la demande de l'apôtre [1]. Un des deux saints Ciaran est fils d'artisan, *macc in-t sair* [2]. Saint Comgan est surnommé *mac dá cerda* « fils de deux arts », célébré parce qu'historien et poète profane [3]. Les généalogies indiquent presque toujours des saints qui fleurirent à l'époque de la christianisation entre les ancêtres des familles de *filid* [4].

1. Muirchu, p. 283 : « Dubthach maccu Lugil (*sic* Ms. *recte :* Lugir) poetam optimum, apud quem tunc temporibus erat quidem adoliscens poeta nomine Faec, qui postea mirabilis episcopus fuit, cuius reliquiæ adorantur *hi Sleibti.* » — *Additamenta ad Tirechánum, loc. cit.*, p. 344, et *Thesaurus Palæohibernicus*, II, p. 241 : Patrick vient en Leinster chez les Húi Cennselich ou il rencontre son ami, Dubthach. Il lui demande de lui indiquer un « homme capable de devenir évêque parmi les disciples du poète, originaires du Leinster, c'est-à-dire, un homme libre, de bonne race, sans tare, sans blâme, qui ne soit ni trop pauvre, ni trop riche ; je désire (dit l'apôtre) un homme qui n'ait qu'une femme, et qui n'ait qu'un seul enfant. » Dubthach nomme son disciple, Fiacc, qui précisément est en *cuairt* en Connaught (cf. *Vie Tripartite*, éd. Whitley Stokes, p. 190). Quand Fíacc revient, on use d'un subterfuge pour le décider à entrer dans les ordres : Patrick fait semblant de tonsurer Dubthach, ce que voyant, Fiacc déplore qu'un aussi grand poète soit perdu pour le monde et offre de devenir clerc à sa place. — Cf. *Introduction* à l'*Hymne de Fiacc*, du *Liber Hymnorum des Fransciscains*, II, p. 402 ; *Vie Tripartite, loc. cit.*

2. C'est saint Ciaran, ou Cieran, de Clonmacnois. Cf. sa *Vie* dans *Lives of SS. of the Book of Lismore* ; cf. *Archiv für Celtische Lexikographie*, III, p. 2 s. — Un autre saint, Assicus, est le *faber æreus* de saint Patrick : Tirechán, p. 313. Il fabriqua des autels, des *bibliothicas quadratas* (étuis à manuscrits ?) et trois *patinos* (*patinas* ?) que Tirechán a vus.

3. *Sanas Cormaic*, éd. Kuno-Meyer, p. 5, sub *Ana ;* cf. *Cormac's Translation*, p. 7, note d'O'Donovan et Joyce, *op. cit.*, I, p. 224.

4. Ainsi l'*ard-filé* Dubthach est le bisaïeul maternel de six saints : Diarmaid, évêque d'Inis Clothrann dans le Loch Ribh (*Martyrology of Donegal*, éd. J.-H. Todd et William Reeves, Dublin, 1864, p. 12, au 10 janvier) ; Mainchin (*ibid.*, p. 14, au 13 janvier) ; Feidlimidh (*ibid.* p. 214, au 9 août) ; Daigh, évêque d'Inis Caoin Degha (*ibid.*, p. 222, au 19 août ; sainte Feme, vierge et martyre (*ibid.*, p. 250, au 17 octobre), et Caillin, évêque de Fenagh en Magh Rein (*ibib.*, p. 306, au 13 novembre). Une annotation d'une main plus récente au Ms. du *Martyrologe de Donegal* ajoute à cette liste saint Seanan de Laithrech Briuin, dont elle fait comme des précédents un fils de Dedi ou Deidi,

Enfin pas une seule légende hagiographique n'oppose les *filid* aux saints, comme elles leur opposent les druides. Au contraire dès que le clergé se trouve en présence des *filid* il fait cause commune avec eux.

Ainsi la légende qui sert d'introduction au *Senchus Mór* dit que ce recueil fut compilé par une commission, dont faisaient partie trois rois, trois saints évêques et trois *filid*[1]. Dans une autre occasion plusieurs saints, sollicités par les *filid* qui ont oublié la *Táin Bó Cúalnge*, conjurent l'esprit de Fergus mac Roig de leur narrer cette épopée[2].

Quand les *filid* eurent fini par provoquer une révolte générale des chefs contre leur puissance et leurs exactions croissantes, ce fut saint Columcille qui les sauva de la proscription. Il obtint du roi Aedh et des nobles qu'on se bornât à limiter les privilèges des *filid* et qu'on les maintînt dans leurs fonctions[3].

FAITS QUI CORROBORENT LES DONNÉES LÉGENDAIRES TOUCHANT L'ALLIANCE DU CLERGÉ ET DES FILID. — Ces légendes reflètent assurément un état de choses réel. Elles sont entièrement corroborées par les conclusions tirées des faits historiques.

petite-fille de Dubthach (*ibid.*, p. 232, au 2 septembre). — Remarquons que parmi ces saints il est un qui s'est rendu fameux comme ouvrier en bronze, notamment saint Daigh, mort en 586 (cf. *ibid.*, p. 222).

1. *Introduction* au *Senchus Mór*, *Ancient Laws*, I, p. 4 ; cf. *Comthoth Loegairi co cretim*, éd. Plummer, *Revue Celtique*, VI, p. 164 ss. Cf. Neilson Hancock, préface au vol. Ier des *Ancient Laws of Ireland*.

2. *Do fallsigud Tána Bó Cúalnge*. Suivant la version du Ms. *Egerton 1872*, publiée par M. Kuno Meyer, *Archiv für Celtische Lexikographie*, III, p. 2 s., c'est saint Marban qui seconde les *filé* dans leur recherche. Suivant la version du Ms. *Stowe D*. 4. 2 de l'Académie Royale d'Irlande, publiée, *ibid.*, p. 4 s., c'est saint Ciaran mac in t-sair de Clonmacnois. — Le même saint Ciaran a sauvé l'*ard-filé* Senchan Torpeist, qu'un dragon molestait : *Imtheacht*, p. 81, ss.

3. Keating, éd. Dinneen, *Ir. Texts Soc.*, IX, p. 92 s ; *Amra Choluimbcille* », éd. Whitley Stokes, *Revue Celtique*, XX, p. 42 ss.

Tandis que les progrès de la christianisation font perdre aux druides toute leur influence[1], les *filid* conservent la leur intacte. Les lois, qui ont été codifiées à l'époque chrétienne, leur garantissent la plénitude de leurs droits et l'exercice de leur fonctions. L'*ollamh* est situé au faîte de l'échelle sociale. La composition qui lui est due en cas d'offense est égale à celle du roi et de l'évêque[2].

Le clergé irlandais est recruté parmi les filid. — S'il en est ainsi c'est que le clergé et les *filid* sont unis par des liens organiques.

On le constate à première vue en considérant l'organisation de l'enseignement en Irlande. Comme tout clergé chrétien, les moines irlandais en firent un de leurs soucis principaux.

Or les écoles dirigées par les *filid* continuèrent à fonctionner officiellement sans que le clergé s'en inquiétât. Ainsi à Lecan les Mac Firbis formaient encore des *fiild* au XIVe siècle[3]. Jusqu'à la conquête normande les chefs confient leurs fils à des pères nourriciers qui sont des *filid*[4]. L'Église eût-elle toléré un tel état de choses s'il ne se fût pas agi d'alliés très sûrs?

Le clergé s'adjoignit même les *filid* comme collaborateurs

1. Cf. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 49; H. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 34 et p. 196 ss. : c'est la défaite du roi Diarmaid mac Cerbhaill à Culdremne (en 560 ou 561) qui paraît avoir entraîné la décadence finale des druides. Diarmaid est le dernier des rois suprêmes qui s'entoure de druides et qui, notamment à Culdremne, invoque leur aide.

2. *Senchus Mór*, *Ancient Laws*, I, p, 40, p. 48, cf. p. 54 et p. 58. Les titulaires des autres grades de la hiérarchie des *filid* sont assimilés aux divers chefs de la *túath* : *Ancient Laws*, V, p. 102; Petrie, *On the history and antiquities of Tara-Hill*, Dublin, 1839, p. 208, note 3.

3. O'Donovan, *Hý Fiachrach*, p. 79 et p. 167.

4. O'Curry, *Lectures on the Mss. Materials*, p. 5. On continua après la conquête, et la noblesse anglo-normande elle-même imita souvent les vaincus à cet égard : *idib.*, p. 6.

dans ses propres écoles. Ainsi à Monasterboice et à Tomregan l'enseignement des disciplines profanes est confié à des lecteurs laïques[1].

Ces écoles sont d'ailleurs du même type que celles des *filid*. La littérature gôidélique, l'art de faire des vers, l'histoire du pays, le droit coutumier occupent toujours une place d'honneur dans leur enseignement[2]. On s'est borné à éliminer de leur programme quelques objets d'études qui sentaient par trop le paganisme[3] et on y fit entrer la science des canons sacrés. Le but de ces écoles est aussi bien de former des clercs que des chefs, des *brethemain* ou des poètes. A Tomregan par exemple on pouvait se consacrer à une des quatre spécialités suivantes : l'étude des Écritures et des canons sacrés, la littérature classique, la jurisprudence des *brethemain* et la littérature et l'histoire de l'Irlande[4].

L'ordre des études ecclésiastiques est le même que dans dans l'enseignement des *filid*, et les grades correspondent exactement aux degrés d'initiation.

Il y a sept grades ou « ordres de science » dans les écoles destinées aux clercs. Le premier est celui de *felmac*, « pupille », ou de *caogdach*, qui sait chanter trois fois cin-

1. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 92 ; *Lectures on the Mss. Materials*, p. 50 ; Joyce, *op. cit.*, I, p. 416, s., § *Fer-leginn*. Cf. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 78.

2. Healy, *Ireland's ancient Schools and Scholars*, 1890, *passim*; Lanigan, *Ecclesiastical history of Ireland*, Dublin, 1822, I, p. 402 s., 464 s. ; III, p. 223. On trouvera dans ces deux ouvrages des renseignements sur les diverses écoles ecclésiastiques.

3. Notamment l'*imbas forosnai* et le *teinm laegda* qui furent, dit le *Sanas Cormaic*, éd. Kuno Meyer, p. 64, sub *imbass*, interdits par saint Patrick. L'apôtre toléra le *dicetal di chennaib*, parce qu'en le pratiquant il n'était pas nécessaire de faire une offrande aux « démons ». — Mais il est certain que tous les procédés de divination étaient encore officiellement reconnus en Irlande au temps du roi Domnall Húa Néill, qui est mort en 978 : O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 135.

4. O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 92 : cf. *ibid.*, p, 72, ss.

quante psaumes. Vient ensuite le *freisneided*, « interrogateur », ou *foglaintide*, qui a étudié certains des livres qui contiennent la tradition nationale et qu'on nomme *Fochair*. Le *fursainte*, « illuminateur », ou *desgibal*, « disciple », connaît à fond les douze livres *Fochair*. Le *staruide*, « historien », est expert dans les disputes et c'est pourquoi on le nomme aussi *sruth do aill*, « torrent contre pierre », tant son argumentation est entraînante. Le *sai*, « savant », est capable d'expliquer les canons aux disciples. Le *forcetlaid* ou *anruth* connaît le calcul, l'astronomie, la grammaire et la littérature irlandaise, et, comme l'*anruth* laïc, il sait appliquer les lois de la prosodie. Enfin celui qui atteint le suprême degré de science porte le titre de *sai litre*, « savant en Écriture Sainte », *sui canoine*, « canoniste », ou *ro-sai*, « grand savant »[1].

Les dignités ecclésiastiques forment une hiérarchie parallèle aux « sept ordres de science ». Ce sont : le lecteur, *liachtreoir*, le portier et sonneur, *aistreoic*, l'exorciste, *exarcistid*, le sous-diacre, *suib-deochain*, le diacre, *deochain*, le prêtre, *sacart*, et l'évêque, *escop*. En principe ses dignités ne sont conférées qu'aux possesseurs des titres scientifiques correspondants[2]. L'évêque, par exemple, est traité par la loi en égal au *sui canoine*[3].

1. Cf. tableau des études dans les écoles ecclésiastiques chez Joyce, I, p. 430 ss. et O'Curry, *Manners and Customs*, II, p. 84 ; *Mss. Materials*, p. 31 et p. 494.

2 *Uraicecht Becc*, dans *Ancient Laws*, V, p. 22. — Cf. *Heptads*, *ibid.*, p. 236.

3. *Ancient Laws*, V, p. 54, § 4 : « une église qui a droit au *prix d'honneur* (dommages-intérêts en sus de la composition due à tout homme libre) entier, c'est (l'église) dont l'*erenach* (héritier) est un évêque ou un docteur en droit (canon) ». — *Introduction* au *Senchus Mór*, *Ancient Laws*, I, p. 48, glose : le roi, l'évêque, et le *sui* ont des privilèges égaux dans les hôtelleries publiques. *Sui* désigne ici aussi bien un savant versé dans les Ecritures, qu'un *ollamh* laïque. Cf. *Senchus Mór*, *ibid.*, p. 40. — Cf. encore *Comthoth Loegairi co cretim*, éd. Plummer *loc. cit.*, p. 165 : « le poète, le juge ni le faiseur de satires ne peuvent

Ainsi les clercs ne sont que des *filid* devenus moines. Les uns et les autres ne forment qu'un seul ordre à double hiérarchie, l'une sacerdotale et qui comprend les habitants du monastère, l'autre laïque, composée de ceux qui vivent hors de l'abbaye[1].

LES FILID DEVENUS CLERCS CONTINUENT LEUR ŒUVRE MYTHOPOÉTIQUE ANCIENNE. — Aussi trouvons nous les *filid* et le clergé unis dans une seule œuvre mythopoétique.

Les communautés monastiques témoignent d'un profond attachement à la langue et à la littérature irlandaise. Elles ont fait leur possible pour en conserver les monuments. C'est à Clonmacnois, la grande abbaye fondée par saint Ciaran de Saighir, qu'une des versions de la *Táin Bó Cúalnge* fut consignée par écrit[2]. Si l'on connaît encore environ six cents narrations épiques et poèmes des *filid*, on le doit pour une très grande part aux moines irlandais[3].

prendre la parole avant l'« homme des canons sacrés », *fer inna canoni náimi*. Celui-ci a donc une position analogue à celle du druide dans la hiérarchie païenne (Cf. ci-dessus). Or c'est l'évêque qui dans la *túath* chrétienne est logiquement le successeur du druide. Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Introduction*, p. 34.

1. Nous n'admettons donc pas la théorie du Rév. Healy, *The ancient Irish Church*, Londres, 1892, p. 42, que les communautés monastiques irlandaises sont d'anciennes communautés de druides convertis, théorie qui a été émise aussi en France par Alexandre Bertrand, *Nos origines. La religion des Gaulois*, p. 279 ss. — On ne trouve en Irlande aucune trace de communautés de druides pareilles à des monastères. Les druides irlandais sont attachés à la cour des rois en qualité de chapelains. On ne sait presque rien sur les liens qui les unissaient entre eux. Cf. H. d'Arbois de Jubainville, *Les Druides*, p. 109 ss. — De plus, dans toutes les légendes chrétiennes le druide est toujours l'ennemi, le suppôt du démon. Cf. *Prière de Ninine, Thes. Palaeohib*, II, p. 322.

2. Windisch, *Einleitung* à la *Táin Bó Cúalnge*, p. LVII s.

3. C'est un moine de Clonmacnois, Maelmuire, mort en 1106, qui a compilé le plus ancien des Mss. irlandais connus qui contienne des récits épiques, le *Leabhar na hUidhre* : Windisch, *loc. cit.*, p. LVIII. — Le *Livre de Leinster* a été de même compilé vers 1150 par un clerc, Aed mac Crimthaind, abbé de Terryglas en Tipperary, que l'évêque Finn de Kildare célèbre dans une annotation du même Ms. comme premier *sencha* du Leinster et *fer leigind*, ou lecteur, du roi du sud

Les clercs ont aussi cultivé avec amour la poésie et l'art de la narration en langue vulgaire. Nous ne citerons comme exemples que le recueil de poèmes intitulé *Saltair na Rann* et qui est un monument d'une langue encore archaïque [1], les hymnes du *Liber Hymnorum* et les martyrologes rimés d'Oengus le Culdé et de Húa Gormain. La construction et le ton général de ces œuvres les feraient prendre pour des poésies de *filid* laïques, n'était leur caractère religieux.

Un grand nombre d'œuvres profanes sont aussi attribuées à tort ou à raison à des clercs. Saint Moling entre autres passe pour être l'auteur de poèmes généalogiques [2]. Saint Columcille a composé des quatrains épigrammatiques [3]. Ces attributions sont sans doute fort douteuses. Elles n'en témoignent pas moins que l'art de la *filidecht* était considéré comme digne des clercs les plus éminents.

Les *filid* laïques travaillent de leur côté à enrichir les traditions hagiographiques. Ils ont mêlé les saints aux personnages de leurs récits, aux légendes généalogiques et

de l'Irlande : Windisch, note 2, à la page 910 de son éd. de la *Táin Bó Cúalnge*. — D'autres Mss., comme le *Lebar Brecc*, le *Livre Jaune de Lecan* sont l'œuvre de *senchaid* laïques. Le premier a été compilé par les Mac Egan, une famille de *filid* qui dirigeait une école à Duniry, près Portumna, en Galway, et l'autre est l'œuvre des Mac Firbis de Lecan, les *filid* des Húi Fiachrach : cf. les fac-similé de ces deux Mss. publiés par l'Académie Royale d'Irlande, *Contents* de chacun. — En ce qui concerne leur contenu ils ne se distinguent guère de ceux qui sont l'œuvre de moines. Les uns comme les autres contiennent des matières sacrées et des matières profanes dans des proportions égales.

1. Éd. Whitley Stokes, dans *Anecdota Oxoniensia* (*Mediaeval and moderu Series*).

2. *Poems adscribed to Saint Molinq*, publiés par M. Whitley Stokes, d'après un Ms. de la Bibliothèque Royale de Bruxelles dans *Anecdota from Irish Mss.*, vol. II, Halle a. S., 1908, p. 20 ss. — On attribue à l'évêque Finn de Kildare trois versets ajoutés au poème de Cinaed húa Artacain sur la mort des anciens héros : *On the Death of some Irish Heroes*, éd. Whitley Stokes, *Rev. Celtique*, XXIII, p. 312, versets 37 à 39.

3. Par exemple un quatrain sur le savant ecclésiastique Cucuimne publié par Todd dans *The Book of Hymns*, p. 143 s.

topographiques et ajouté ainsi des chapitres entiers aux *Actes* des saints [1]. Les *filid* entreprennent même parfois de rédiger des *Vies*. Ainsi une *Vie* de saint Columcille est attribuée à un *filé* [2].

La littérature des filés et celle des clercs ont le même caractère. — Le résultat de cette collaboration fut de créer ce type général de saints héros dont nous avons déjà vu quelques caractères, qui personnifient les aspirations communes des clercs et de leurs confrères laïques, les *filid*.

Les saints unissent la magie des *filid* aux pratiques pieuses. Saint Cairnech pour se venger de Muircertach mac Erca creuse un tombeau et profère au-dessus des conjurations en agitant sa sonnette dans la direction du château royal [3]. Les malédictions qui accompagnent le jeûne magique des clercs sont modelées sur les incantations maléficiaires anciennes [4]. Les bâtons des saints sont autant de *flesc filed* [5].

Pareils à deux *ollamhain* rivaux, saint Cummian et saint Comgan se provoquent à un tournoi de questions insi-

1. Ainsi dans l'*Acallamh na Senorach*, (*Silva Gadelica*, I, p. 94 ss., trad. II, p. 101 ss.), saint Patrick parcourt l'Irlande en compagnie de Caoilte, un héros de Finn, qui lui raconte l'histoire des lieux où ils passent et des hommes dont ils viennent à parler.

2. L'*Amra Choluimb-Cille*, publiée par Whitley Stokes, dans *Revue Celtique*, XX, qui passe pour avoir été composée par l'*ard-filé* Dallan Forgaill.

3. *The Death of Muircertach mac Erca*, §§ 10 et 11, *loc. cit.*, p. 402 s.

4. Voir par exemple *Cath Cairn Conaill*, éd. Whitley Stokes, dans *Zft. für Celtische Philologie*, III, p. 209. — Comp. la malédiction que saint Cairnech prononce contre Muircertach, *loc. cit.*, § 10, strophe 2, avec les menaces que le *filé* Forgoll profère contre le roi Mongan, dans *Voyage of Bran*, I, p. 46, l. 9 s. — Cf. invocation de Columcille pendant la bataille de Culdremne : *Annals of Tigernach*, éd. Whitley Stokes dans *Rev. Celtique*, XVII, p. 143 et 143 ; cf. William Reeves, *The life of saint Columba*, p. 247 ss.

5. Voir ci-dessus, p. 195 ss., p. 224.

dieuses. Il s'agit de compléter un quatrain dont l'interlocuteur a cité ou improvisé les deux premiers vers, de manière à formuler une sentence savante[1]. Saint Columcille a soutenu un combat pareil contre le diable déguisé en savant. Après avoir prouvé sa connaissance parfaite des vieilles sentences oubliées, il a mis en déroute le Malin en lui citant les premiers vers d'un poème religieux[2].

Les légendes des saints reflètent les tendances politiques des *filid* en même temps que leur idéal professionnel. L'évolution des mythes vers la constitution de grands cycles nationaux se poursuit dans l'hagiographie.

Toute la production mythopoétique se concentre autour de quelques grands saints nationaux. Saint Columcille, sainte Brigit, saint Patrick sont les héros de légendes ecclésiastiques et profanes, de contes, de poèmes, d'anecdotes[3]. Ils occupent dans l'hagiographie exactement la même place que Finn, Conchobar ou Cúchulainn dans l'épopée païenne.

La fin logique de cette concentration légendaire est la constitution d'un seul héros suprême qui domine les autres. En effet, il y a une tendance marquée en Irlande à envisager les trois saints patrons comme les personnages d'un

1. J.-H. Todd, *The Book of Hymns*, p. 90.

2. O'Donovan, note à la page 138 de *Cormac's Translation*.

3. Columcille, par exemple, est représenté comme causant avec Mongan, l'incarnation de Manannan mac Lir (cf. ci-dessus, chapitre IV) qui donne au saint des renseignements sur l'Élysée irlandais : poèmes publiés par M. Kuno Meyer dans *Voyage of Bran*, I, p. 87 et p. 88, et *Colloquy of Colum-Cille and the Youth at Carn Eorlaig*, même éditeur, dans *Zft. für Celtische Philologie*, II, p. 316 s. Columcille est mêlé aux événements qui sont racontés dans le cycle épique du roi Diarmaid mac Cerbhaill : cf. *Silva Gadelica*, p. 85 et William Reeves, *Adamnan's Life of saint Columba*, p. 319 ; cf. aussi *Silva Gadelica*, p. 416. — Pour Brigit cf. *Félire Oengusso*, éd. de 1880, p. 72 et 73, et la legende de l'Amra Plea, *loc. cit.* — Les *Vies* des deux personnages abondent en thèmes de contes populaires : cf. Colgan, *Triadis Thaumaturgæ Acta* ; Whitley Stokes, *Three middle-Irish Homilies*, et *Lives of SS. from the Book of Lismore*.

seul grand drame religieux qui serait divisé en trois actes. Ils sont bien tous les trois les champions du même ordre de choses, ils ont les mêmes adversaires, les druides, et si l'on ne pouvait en faire les acteurs d'une légende unique, leurs *Vies* ayant été élaborées dans trois centres différents et rivaux jusqu'à un certain point, Armagh, Iona et Kildare, du moins a-t-on fait accomplir à Brigit quelques miracles en présence de Patrick[1], et a-t-on fait prédire à celui-ci la gloire de Columcille[2]. On a même assigné aux trois grands patrons un tombeau commun, à Down[3].

Les trois grands saints étant ainsi réunis dans la même adoration[4], il était naturel que l'un d'eux devienne le personnage principal de la triade et par conséquent le symbole même de la nationalité irlandaise.

1. *Betha Brighdi* dans *Lives of SS. from the Book of Lismore*, éd. Whitley Stokes, p. 43 ss.

2. Tírechán, p. 332, et presque toutes les *Vies* de Patrick postérieures à celle de Muirchu.

3. Colgan, *Sanctæ Brigidæ Vita IVa*, dans *Triadis Thaumaturgæ Acta*, p. 562, col. 2 et p. 563, col. 1 ; *Martyrology of Donegal*, p. 36, au 1er février : « et elle (Brigit) a été enterrée à Down, dans la tombe même de Patrick, là où Columcille fut enterré plus tard ». — Une autre tradition, assurément plus conforme à la réalité voulait que le tombeau de saint Columcille fût situé dans l'île de Iona : Colgan, *Sancti Columbæ Vita Ia*, *loc. cit.*, p. 323, col. 2 ; *ejusdem Vitæ IIa*, *ibid.*, p. 330, col. 2 ; *IIIa*, *ibid.*, p. 335, col. 2 ; *IVa* (Adamnano auctore), lib. III, cap. 23, *ibid.*, p. 370, col. 1. — La *Vita Va*, cap. 78, concilie les deux traditions. Columcille aurait été enterré d'abord dans son monastère de Iona, et plus tard ses reliques auraient été transportées à Down, dans le tombeau où reposaient déjà Patrick et Brigit, *ibid.* p. 446, col. 1. — Tírechán dit aussi, p. 332, l. 12 à l. 18, que le corps de saint Columcille a été transporté de *Bretagne* en Irlande et déposé dans le tombeau de Patrick. Seulement il situe celui-ci à Saul (*Sabul* Patricii). — En fin de compte la tradition de la sépulture commune a prévalu. En 1185 les reliques des trois patrons irlandais furent inventées à Down et ces *tres nobiles thesauri* furent solennellement transférés à Dublin : Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica*, distinctio III, cap. 17, éd. Dimock, p. 163 s. ; *Expugnatio Hibernica*, par le même, lib. II, cap. 35, édit. Dimock, p. 387.

4. Cf. aussi l'hymne publié par Todd dans *Book of Hymns*, p. 132 s. : les saints Patrick, Brigit et Columcille y sont invoqués ensemble. comme les patrons de l'Irlande.

LES SENTIMENTS PATRIOTIQUES IRLANDAIS TENDENT A SE CONCENTRER AUTOUR DU CULTE DE SAINT PATRICK. — Entre tous les saints Patrick était le plus qualifié pour devenir ce héros.

Les *filid* vénèrent en lui leur patron particulier, l'auteur de leur alliance avec l'Église. Il est le protecteur de leur puissance. C'est lui qui a institué leur hiérarchie et qui les a confirmés dans leurs droits[1].

D'autre part l'Église voit dans le culte de saint Patrick l'expression de son unité et de sa hiérarchie. Les évêques d'Armagh, successeurs directs de l'apôtre[2], voyaient dans la diffusion de ce culte le meilleur moyen d'étendre leur juridiction sur toutes les communautés de l'Irlande, qui vénéraient d'autres saints fondateurs, de sorte qu'une bonne part des *Vies* et des actes de l'apôtre se révèlent à l'examen comme étant de véritables plaidoyers en faveur d'Armagh. Telle est, par exemple, la *Vie Tripartite* et surtout le *Liber Angueli*[3]. Tírechán affirme lui aussi que toutes les communautés anciennes de l'Irlande ont été fondées par saint Patrick et doivent par conséquent rentrer dans l'obédience de son héritier[4]. Le fait est que la constitution définitive de

1. Glose au *Senchus Mór, Ancient Laws*, I, p. 44.

2. Ils s'intitulaient *comharba* de l'apôtre, en latin *haeres* Patricii. Cf. les quatre listes des successeurs de Patrick qu'a publiées J.-H. Todd, *Saint Patrick*, p. 174 ss.

3. Cf. Mac Carthy, *The Tripartite Life of St. Patrick*, dans *Transactions of the Roy. Irish Acad.*, XXIX, Part VI, Dublin, 1889. — Quant au *Liber Angueli*, c'est une simple énumération des privilèges d'Armagh, soi-disant révélés à Patrick par un ange. Publié dans *Tripartite Life*, II, p. 352 ss.

4. Tírechán, p. 311, dernière ligne, et p. 312 : cor autem meum cogitat in me de Patricii dilectione, quia uideo desertores et archiclocos et milites Hiberniæ quod odio habent paruchiam Patricii, quia substraxerunt ab eo quod ipsius erat, timentque quoniam si quaereret heres Patricii paruchiam illius, potest pene totam insolam sibi reddere in paruchiam, quia Deus dedit illi totam insolam per anguelum Domini (Cf. *Liber Angueli*), et legem Domini docuit illis (sc. Patricius) et baptismo Dei baptizauit illos, et crucem Christi indicauit, et resurrectionem

la légende de saint Patrick coïncide avec la reconnaissance d'Armagh comme métropole au VIIᵉ siècle.

Les vicissitudes de l'Église d'Irlande rehaussèrent encore le prestige de Patrick. Pendant tout le VIIᵉ siècle cette Église dut soutenir une lutte très âpre contre le clergé romain pour son autonomie administrative et pour la défense de ses particularités liturgiques. Il s'en fallut de peu qu'un schisme ne séparât pour toujours l'Irlande du reste de la chrétienté[1]. Le clergé irlandais se groupa autour du

eius nuntiauit. Sed familiam eius non dilegunt quod non licet iurare contra eum, et super eum, et de eo, et non lignum licet contra eum mitti (c'est-à-dire, un cartel, un défi. Cf. Tìrechán, p. 320 : entre deux hommes qui se battent en duel est posé un *lignum contestationis*) quia eius sunt omnes primitiuæ ecclesiæ Hiberniæ, sed iuratur a se omne quod iuratur ».

1. Cf. Lelièvre, *L'Église celtique indépendante de Rome* (Thèse) Cahors, 1899; William Hunt, *The English Church from its foundation to the Norman conquest*, Londres, 1899. Le livre de J.-H. Todd, *The Church of St. Patrick*, Londres, 1844, est encore utile malgré sa date déjà ancienne et bien que son auteur ait eu tendance à exagérer l'esprit d'indépendance de l'Église celtique, dans un sens qu'on pourrait appeler protestant. — Les chrétiens bretons et irlandais sont toujours demeurés en communion avec le reste de l'Église au point de vue des dogmes. Ce qui divisait les deux partis, c'était des traditions liturgiques, un mode différent de calculer la date de Pâques (cf. Mac Carthy, *Introduction* au vol. IV des *Annals of Ulster;* Haddan et Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents relating to Great-Britain and Ireland*, II, p. 115 et p. 292 s.; Bède le Vénérable, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, l. II, c. 2) et une forme particulière de la tonsure des clercs celtiques (Haddan et Stubbs, *op. cit.*, II, p. 114 ; Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, IIᵉ éd., 1885, l. LII, cap. 6 et 7). Mais il s'agissait avant tout d'un conflit entre deux organisations cléricales, dont l'une, le clergé celtique, était habituée à l'indépendance, et l'autre, les missionnaires envoyés par Rome en Angleterre, avec saint Augustin de Cantorbéry, en 601, prétendait exercer la juridiction sur toutes les Iles Britanniques (cf. Bède, l. I, c. 27). Saint Augustin et ses successeurs s'étant officiellement alliés aux conquérants Anglais et Saxons, le conflit en question devint tout de suite une affaire d'indépendance nationale pour les Bretons et les Irlandais. Rome n'avait ménagé ni ses bénédictions, ni son appui à tous les rois barbares, qui voulaient bien se convertir (Bède, l. I, c. 32, c. 33, II, c. 10, à c. 14 ; cf. Lelièvre, p. 146 ; Hunt, chap. I et II). Or le clergé breton avait les conquérants en telle haine, qu'il ne voulait même pas leur prêcher l'Évangile, pour ne pas contribuer ainsi à leur salut (Hunt, p. 14). Aussi les tentatives de conciliation entre les deux partis échouèrent-elles (Bède, l. II, c. 2) ; et bientôt on arriva à se considérer mutuellement comme schismatiques et

culte de saint Patrick, dans l'autorité duquel il voyait la sauvegarde de son indépendance, tandis que Rome se réclamait du même saint et de son union avérée avec les Églises du continent [1]. Et lorsque l'Irlande se fut enfin soumise [2], une des conditions fut la reconnaissance en bloc de tous les saints indigènes par la curie romaine, en premier lieu de saint Patrick [3].

Enfin les invasions scandinaves qui désolèrent longtemps l'Irlande et réussirent même à y fonder un empire éphémère, eurent pour résultat l'exaltation de saint Patrick. L'Église seule demeura debout sur les ruines du pouvoir politique. Elle devint le refuge des espérances nationales dans la lutte contre les barbares païens. Le patriotisme irlandais s'est confondu avec la Foi, et saint Patrick vit ainsi son culte fortifié de toute l'exaspération des vaincus [4].

Saint Patrick est le héros national de l'Irlande. — Aussi saint Patrick est-il devenu le héros national suprême de l'Irlande.

impurs : Bède, l. II, c. 4, et, du même, *Vita Sancti Cuthberti*, cap. 20 ; Haddan and Stubbs, *loc. cit.* et I, p. 126, p. 202 ; Wasserschleben, *loc. cit.*

1. Cf. lettre de saint Cummian à Segene, abbé de Iona, dans Migne, *Patrologia Latina* LXXXVII, p. 969 : « illum (cyclum) quem sanctus Patricius, papa noster tulit et fecit ».

2. On ne connaît pas toutes les étapes de la lutte. Il dut y avoir pendant tout le VIIe siècle des conciles auxquels diverses communautés déclaraient se conformer à la liturgie romaine : cf. Bury, *op. cit.*, p. 239. Officiellement la tonsure à la mode romaine et la computation romaine de Pâques furent adoptées en Irlande en 697 au synode de Birr : *Annals of Ulster*, *s. a.*, mais le sud de l'île paraît s'être soumis dès 634 environ. Iona conserva ses anciens usages jusqu'en 716 ou 717 : Haddan et Stubbs, *Councils*, II, p. 114 s. — Mais l'autonomie de l'Église irlandaise subsiste jusqu'au XIIe siècle. Ce ne fut qu'en 1152 qu'au concile de Kells (ou de Mellifons), réuni sous la présidence du cardinal Paparo, légat du pape, les affaires de l'Église d'Irlande furent définitivement réglées suivant les désirs de Rome : Lelièvre, *op. cit.*, p. 8.

3. Au concile de Kells : Lelièvre, *op. cit.*, p. 11.

4. Cf. ci-dessous, p. 311 s.

Les textes religieux le nomment « patron des patrons, saint en chef » de l'île. Il en est le roi reconnu, qui « règnera jusqu'en l'éternité »[1] au-dessus des chefs temporels.

C'est l'autorité de saint Patrick qui légitime toutes les institutions centrales, dans lesquelles s'exprime l'unité politique de l'Irlande. Les lieux où se tiennent les assemblées pangôidéliques ont été bénis par lui et la dynastie des rois suprêmes, les Húi Néill, a été confirmée par l'apôtre dans ses droits.

Saint Patrick ne se bornera pas à protéger les Irlandais au Jugement Dernier, ni à les faire sortir de l'Enfer. Grâce à son intercession, la mer engloutira l'Irlande sept ans avant la fin du monde et la persécution de l'Antéchrist épargnera ainsi ses habitants[2].

Un lien personnel direct unit enfin beaucoup d'Irlandais à leur patron. On sait la fréquence du nom *Patrick* parmi eux. Le sobriquet *Paddy* désigne un Irlandais en Angleterre, et il en était déjà ainsi au moins dès le XVIIe siècle[3].

L'autorité de saint Patrick décide en toutes matières en Irlande.

Les mœurs et coutumes dont l'ensemble constitue la vie nationale dans sa particularité ont toutes été approuvées ou bénies par saint Patrick. Il a surveillé en personne la rédaction du *Senchus Mór*[4]. On lui a conté les généalogies et il

1. Muirchu, p. 275 : « regnabit in æternum ».

2. *Additamenta ad Tirechanum*, dans *Tripartite Life*, II, p. 331.

3. Cf. par exemple *A Discourse or Parly continued betwixt Partricius* (sic) *and Peregrine upon their landing in France touching the civill* (sic) *Wars of England and Ireland*, dialogue anonyme paru en 1643, dans lequel *Patricius* désigne l'interlocuteur irlandais.

4. *Introduction* au *Senchus Mór*, *loc. cit.*, p. 4 : la commission chargée de codifier le Droit irlandais et qui a compilé le *Senchus Mór* se composait des rois : Loegaire, Corc et Daire, des évêques : Patrick, Benen (Benignus) et Cairnech, et des *filid :* Rosa, Dubthach et Fergus. — Cf. *Senchus Mór*, Glose, dans *Ancient Laws*, I, p. 208, et *Comthoth Loegairi co cretim*, éd. Plummer, p. 164 ss. — C'est de la légende

les a reconnues exactes[1]. Il a été un grand amateur de contes et de légendes locales[2]. Il n'y a pas jusqu'au whisky dont l'apôtre n'ait fait son breuvage de prédilection[3].

En matière de foi, l'autorité de Patrick prime même l'enseignement officiel de l'Église. L'Irlandais est catholique parce que saint Patrick l'était, mais il est capable de passer à une confession différente, lorqu'on lui démontre qu'elle se rapproche le plus des doctrines professées par l'apôtre. Aussi catholiques et presbytériens s'arrachent-ils mutuellement le patron de l'Irlande[4]. Les baptistes américains

pure ; cf. d'Arbois de Jubainville, *Résumé d'un cours de droit irlandais*, Paris, 1888, p. 8. Si, comme le veut M. Bury, *op. cit.*, p. 356 s., saint Patrick avait réellement collaboré au *Senchus Mór*, la langue de ce recueil aurait certainement conservé des formes beaucoup plus anciennes, que ne le sont celles qu'on rencontre dans le texte, vu le caractère éminemment conservateur de la langue du droit. Le seul argument de M. Bury est que les collaborateurs de saint Patrick, qui font partie de la commission ne sont pas tous des personnages qui jouent un rôle dans la légende de l'apôtre. Leurs noms doivent donc avoir été suggérés aux rédacteurs de la légende par la réalité historique. Cet argument est insuffisant, puisque ces noms peuvent très bien avoir été empruntés à une légende indépendante du cycle légendaire de saint Patrick.

1. Cf. poème du Ms. irlandais de Giessen, fol. 52 verso, publié par M. Ludwig Christian Stern dans la *Rev. Celtique*, XVI, p. 25. — Cf. *Gœttingische gelehrte Anzeigen*, 1887, p. 172.

2. Cf. *Accalamh na Senorach*, cité p. 302 n. 1.

3. Selmar Eckleben, *Die älteste Schilderung vom Fegefeuer des heiligen Patricius*, p. 11.

4. Loin de vouloir établir ici une bibliographie des écrits apologétiques qui se réclament de l'autorité de saint Patrick nous citons au hasard des rencontres dans les bibliothèques ; *The Catholic Religion of saint Patrick, and saint Columb-Kill and the other ancient Saints of Ireland truley set from roman-catholic historians, traditions, of the country records and authentic documents* (anonyme), printed by M. Goodwin, Dublin, 1822. L'auteur, qui est un presbytérien, loue d'abord les Irlandais de ce qu'ils vénèrent leurs saints et pose la thèse suivante : « you will all with one accord allow, that whatever those holy men taught your ancestors to believe, must be the true faith for you to receive » (p. 5). Bien entendu, ce que saint Patrick et ses successeurs ont enseigné était la plus pure doctrine de l'église presbytérienne. — Hugh Joseph O'Donnell, un catholique, nous apprend que les membres des Bible Societies s'efforcent de démontrer que « the Bible

publient de savantes études où les émigrants irlandais sont exhortés au nom de leur attachement à saint Patrick à

and your old Saints were much against notes and traditions », c'est-à-dire, contraires aux commentaires de l'Église aux Écritures, et il s'élève contre « cet amas de mensonges » dans son opuscule *The Touchstone of the Bible Societies; or the unanswerable arguments of a roman-catholic layman to a protestant clergyman against a pamphlet entitled :* « Opinions of saint Patrick, saint Columkill and other ancient Saints of Ireland respecting the reading of the Scriptures by the people », *in which the Bible Societies are eternally silenced*, Dublin, W.-J. Battersby and B. Fitzsimons, 1823. — Mais les protestants ne se reconnaissent pas pour vaincus. Le Rév. W.-P. Walsh, curé (anglican) de Rathdrum, démontre dans sa brochure *Saint Patrick and the holy Catholic Church in Ireland*, Dublin, 1849, p. 35, que l'Église protestante est la reproduction exacte de l'Église fondée par saint Patrick, tant au point de vue des doctrines que de son organisation. « Protestants, dit-il, combien vous pouvez vous réjouir d'appartenir à une Église aussi honorée par son ancienneté et honorant si bien Dieu... avec quelle gratitude vous reconnaîtrez cette protection providentielle qui a veillé si longtemps sur l'Église de vos pères », c'est-à-dire sur l'Église même de saint Patrick. — Daniel de Vinné, *The irish primitive Church together withe the life of saint Patrick*, New-York, 1870, démontre dans son chap. III que la doctrine de l'Église irlandaise primitive était « founded on the holy Scriptures only », qu'elle était donc en opposition avec la doctrine de Rome, qui est fondée sur les Écritures et la tradition. Tout ce qu'il y a d'essentiel dans la Réforme était déjà dans l'Église irlandaise (chap. IV). La *romanisation* de l'Irlande par la papauté a été un attentat contre l'Évangile et contre l'indépendance nationale. — Ce sont encore les mêmes idées qu'on trouve développées chez Heron, *The Celtic Church in Ireland ;* le Rév. Joseph Sanderson, *The Story of saint Patrick*, New-York, s. d., et Ebrard, *Die iroschottische Missionskirche*, 1872 : les deux premiers ont de plus découvert, que saint Patrick n'attribuait aucun mérite aux bonnes actions (Heron, p. 123 ; Sanderson, p. 188), mais que la Grâce divine seule est la source du bien. Sanderson, p. 188, dit encore, que suivant l'apôtre de l'Irlande la Foi seule peut mener au salut, et Ebrard veut démontrer, que le culte des saints était inconnu de l'ancienne Église irlandaise. Aussi Heron adjure, p. 124, les Irlandais de secouer le joug de l'oppression catholique « de se libérer d'un système... qui n'appartenait pas à l'Église fondée par Patrick mais qui a été importé plus tard d'Italie et qui a été imposé par des étrangers ». On remarquera le ton nationaliste de cet appel. — De leur côté les écrivains catholiques se servent de saint Patrick pour faire l'apologie, non pas de la catholicité, telle qu'on la comprenait au ve siècle, mais de l'Église Romaine telle qu'elle est actuellement. Cf. par exemple Denis Gargan, *The ancient Church of Ireland*, Dublin, 1864 : l'auteur critique la théorie de Todd, exposée dans *Memoir on the Life and Mission of saint Patrick apostle of Ireland*, suivant laquelle l'Église de saint Patrick aurait été indépendante de Rome. C'est une théorie imaginée par les protestants dans le but de détacher les Irlandais du catholicisme. Mais saint Patrick a toujours reconnu la suprématie du pape. Cf. Robert-John Gainsford, *The Religion of saint Patrick.* —

revenir à la seule Église qui ait conservé intacte sa doctrine, et qui est évidemment l'Église baptiste[1].

Le culte de saint Patrick est enfin la source où se retrempe le nationalisme irlandais de tous temps. Dans le *Livre d'Armagh*, il est dit, que jamais Saxons ni autres étrangers ne pourront réduire en servitude les hommes d'Erinn, ni par force ni par ruse, tant que l'apôtre habitera le Paradis[2]. Et plus tard les soulèvements répétés contre

D'autre part, le clergé catholique voit dans le culte de saint Patrick la garantie la plus sûre de l'attachement des Irlandais à la Foi Romaine. Aussi exalte-t-il autant qu'il peut le saint patron. Celui-ci a converti l'Irlande tout seul, il en est apôtre unique : cf. par exemple le Père Ottavio Barsanti, Franciscain, *Saint Patrick's Apostleship* (*A Lecture delivered to the members of saint Patrick's Christian Doctrine Society, Melbourne*), Melbourne, Impr. Catholique, 1871 ; W.-B. Morris, de l'Oratoire, *The Apostle of Ireland and his modern critics*, Londres, 1881 ; Thos. J. Shahan, prof. à l'Université Catholique de Washington, *Saint Patrick in history*, Londres et Bombay, 1904 ; le Rév. Chanoine B.-D. Pooler, *Saint Patrick in Co Down. A reply to Professor Zimmer* (*An Adress delivered in saint Patrick's Cathedral, Dublin, on saint Patrick's Day*, 1904), Dublin, 1904. (Le dernier de ces auteurs revendique l'autorité de Muirchu). Le Rév. Albert Barry traduit Muirchu à l'usage des fidèles : *Life of saint Patrick by Muirchu Maccu Mactheni*, Dublin, 1895. Mais, comme si l'œuvre du vieil hagiographe n'était pas suffisamment louangeuse pour l'apôtre, on écrit des biographies nouvelles de saint Patrick, dans lesquelles on fait passer tout, ce que les *Vies* plus récentes contiennent de merveilleux et les miracles les plus extravagants : cf. par exemple Monsignor Gradwell, *Succat. The Story of sixty years of the life of saint Patrick*, Londres et New-York, s. d. (Le premier chapitre, relatif à l'enfance de l'apôtre, a été publié précédemment et à part, sous le titre : *The Life and times of saint Patrick, Apostle of Ireland*, Londres et Dublin, Preston, 1886) ; le Rév. Doyen Kinane, *Saint Patrick, his life, his heroic virtues, his labours and the fruits of his labours*, 8e éd., Londres, R. Washbourne, 1897 (œuvre populaire qui suit surtout la *Vie Tripartite*) ; le Rév. Chanoine William Fleming, *The Life of saint Patrick Apostle of Ireland*, Londres, 1905. — Cf. aussi Shearmann, S. J., *Loca Patriciana*, éd. de 1882 : l'auteur admet pour vraies presque toutes les légendes qui se sont formées autour de saint Patrick. Seulement, comme il y en a trop, il reprend à son compte l'ancienne théorie de Colgan, qui distingue trois saints Patrick.

1. William Cathcart, *The ancient British and Irish Churches* (*American Baptist Publication Society*), Philadelphie, 1894, un fort volume de 340 pages avec notes à l'appui.

2. Dans *Tripartite Life*, II, p. 381. — Comme la partie du *Livre d'Armagh*, où est notée cette prédiction, a été écrite en 807 au plus tard, l'origine de celle-ci ne peut être dans les invasions scandinaves. M. Bury, *op. cit.*, p. 320, suppose que des invasions de Saxons établis

la domination anglaise invoquent le patronage de saint Patrick. Son nom sert aux conjurés de ralliement et il figure dans leurs formules de serment[1].

On sait que le jour de la Saint-Patrick est la fête nationale qui unit une fois par an les Irlandais du monde entier dans une même pensée. Partout où existe une colonie d'émigrés, l'Église s'associe par une messe solennelle et un sermon à cette fête. Et, encore une fois, le but de ces sermons est de rallumer la foi des auditeurs, en exaltant leur attachement patriotique à saint Patrick[2].

Ainsi saint Patrick incarne l'unité nationale des Irlandais à travers les vicissitudes de l'histoire et malgré la dispersion de ses fidèles. Ce n'est pas l'Irlande, en tant que territoire ou qu'unité politique, qui jouit de sa protection : c'est la nation. Il est le gage de sa durée éternelle et le symbole de toutes ses aspirations.

Nous croyons avoir désormais établi que la représenta-

en Grande-Bretagne ont peut-être donné lieu à la prédiction en question. — Quoi qu'il en soit, il est hors de doute qu'elle fit beaucoup pour raviver le courage des Irlandais lors de la lutte pour l'indépendance qu'ils soutinrent contre les Danois et les Normands.

1. Cf. par exemple *Letters by Sydney, author of the Letters signed « a Protestant of Ireland »*, Cork, John Bolster, 1823, p. 319 s. : le 5 avril 1822, on arrêta dans les environs de Roscrea un certain M. Denis Egan sur lequel il fut trouvé un document, établissant l'existence d'une société secrète, qui avait pour but de délivrer l'Irlande et d'écraser le protestantisme. Les affiliés se nommaient *Chevaliers de saint Patrick*, ils prêtaient serment sur une baguette (*rod of correction*) garnie d'acier à un bout et enflammée à l'autre, qui avait été coupée dans la forêt d'Orléans en France, et qui avait exactement la longueur de la croix de Saint Patrick. Les conjurés se reconnaissaient en s'interpellant : « d'où venez-vous », à quoi il fallait répondre : « de l'école de Saint Patrick ». — On ne peut certes pas garantir l'exactitude de tout ceci. Mais même s'il s'agissait d'une calomnie échafaudée par un délateur, il est certain que l'idée d'introduire le nom de saint Patrick dans cette histoire a été suggérée par la dévotion réelle des insurgés à leur patron national.

2. Cf. par exemple, le Rév. J. S. Mac Corry, *A Panegyric on Saint-Patrick, Patron of Ireland, delivered in Saint Patrick's Catholic Church, Edinburgh, on occasion of the solemn celebration of his Feast, March 17, 1851*, Edimbourg, 1851 ; le sermon a été prononcé après une messe que l'évêque lui-même avait célébrée. — Cf. aussi Pooler, cité p. 311.

tion de saint Patrick est celle d'un héros, et qu'elle est la clef de voûte d'un système de notions, qui est bien irlandais, ou plutôt d'un système, dont les racines plongent profondément dans l'organisation même de la société gôidélique.

Saint Patrick, les saints et les héros. — Il reste à déterminer la place de ce saint héros parmi les saints ses pareils [1].

A première vue, très peu parmi les types de saints, que représente l'hagiographie en dehors de l'Irlande, paraissent comparables à saint Patrick.

En particulier les saints des anciennes provinces romaines ne sont pas, pour la plupart, au même titre que le patron de l'Irlande, des héros dont les traits aient été légués par la tradition épique ou légendaire.

Bien entendu, cette assertion n'implique en rien que le culte des saints, pris dans son ensemble, ne soit issu pour une bonne part des cultes héroïques de l'antiquité païenne. Au contraire, il est certain que l'un a hérité des autres un grand nombre d'éléments [2]. La représentation même de saint, champion glorifié de la Foi, intercesseur et patron, tient dans le cadre formel de celle de héros. Ce que nous voulons dire, est que l'idéal humain glorifié par la plus grande partie des légendes hagiographiques ressort d'un système de valeurs sociales qui n'a rien de commun avec celui dont dépend l'idéal héroïque des récits païens.

1. Dans les pages qui suivent on a profité surtout de Lucius, *Die Anfänge der Heiligenkultus* ; Bernouilli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tubingen, 1900 ; P. Saintyves, *Les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907 ; Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, 2e éd., Paris-Bruxelles, 1906 ; Bulliot, *La mission et le culte de saint Martin*, Autun, 1892.

2. Cf. Lucius, *op. cit.*, livre Ier et Saintyves, *op. cit.*, 1re partie, qui se sont attachés à faire ressortir les traces des cultes païens dans ceux des saints.

Non que les hagiographes n'aient fait bon accueil aux motifs tirés des épopées et de la mythologie païennes. Telles légendes de saints sont du pur conte populaire, comme celle des Sept Saints Dormants [1]. Le mythe est à peine déguisé dans celle de saint Georges, vainqueur du dragon et libérateur de la princesse [2]. Mais, d'une manière générale, les motifs en question ont seulement le caractère d'emprunts littéraires. La physionomie du saint n'en est pas affectée dans ses traits essentiels.

La source des légendes hagiographiques est avant tout cette masse de thèmes qui circulent sans cesse chez les peuples les plus divers et qui ne sont caractéristiques d'aucune floraison épique particulière. Telle est par exemple la légende de saint Christophe qu'on retrouve dans des contes orientaux, dans l'épopée irlandaise et dans le folklore germanique. Le combat contre un dragon, si fréquent dans les légendes de saints, est lui aussi un de ces thèmes répandus partout. Il en est de même des histoires où l'on voit des hommes changés en pierres, en animaux, des bêtes qui parlent, des trésors cachés, des magiciens qui volent dans les airs [3].

D'autres thèmes ont été emprunté par les hagiographes à la littérature courante et très souvent à des œuvres littéraires étrangères. Ainsi l'histoire du martyr, qu'on enduit de miel pour l'exposer aux piqûres des insectes, est chez saint Jérôme une réminiscence de la littérature classique. Elle est racontée entre autres par Apulée [4]. L'anneau de Polycrate reparaît dans plusieurs *Vies* de saints de l'Occi-

1. Cf. Usener, *Die Siebenschläfer*, Freiburg i. B., 1911.

2. *Légende Dorée*, au 23 avril ; cf. *Acta SS. Aprilis*, III, p. 104 s.

3. Delehaye. *Légendes hagiographiques*, p. 31 ss., p. 57 ss.

4. Apulée, *Métamorphoses* ou *Ane d'Or*, livre VIII, 22 ; saint Jérôme *Vita Pauli*, dans Migne, *Patrologia Latina*, XXIII, p. 19.

dent[1]. Le plus bel exemple d'adaptation d'un thème littéraire étranger est certainement la vie des saints Barlaam et Joasaph, qui est entièrement tirée de la tradition bouddhique [2].

Quand ces thèmes légendaires entrent dans la composition des légendes hagiographiques ils n'ont plus rien des représentations particulières à certaines sociétés, qui se sont exprimées dans les types divers de héros épiques.

Au surplus, il est un grand nombre de récits hagiographiques dans lesquels ces sortes de thèmes ne jouent même qu'un rôle accessoire ou bien font entièrement défaut. Les passions des martyrs rentrent pour la plupart dans cette dernière catégorie. L'hagiographe s'y borne à raconter les circonstances du procès et la suite des tourments infligés au saint. De même aucun élément légendaire traditionnel n'apparaît dans les *Actes* de très nombreux ascètes, moines et vierges chrétiennes. Dans beaucoup de *Vies* l'élément mythique de caractère païen n'apparaît qu'à la suite de remaniements tardifs, telle l'histoire du dragon dans la *Vie* de saint Georges, histoire que ses plus anciennes *Vies* grecques ne mentionnent pas, ou dont elles ne parlent que dans un épisode secondaire[3].

Il y a même toute une séries de *Vies* dont la sincérité historique est indiscutable. Des œuvres comme celle de Sulpice Sévère sur saint Martin, comme la *Vie* de saint Sévérin du Norique par Eugipius, la *Vie* de saint Épiphane par Ennodius, celle de sainte Radegonde par Fortunat, ont été rédigées *de visu* ou bien d'après des témoignages authentiques par des hommes, dont la probité était servie

1. Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 38.
2. Cf. Ernst Kuhn, *Barlaam und Joasaph*, München, 1897.
3. Cf. les *Vies* grecques de saint Georges publiées par le Père Delehaye dans ses *Saints Militaires*, Paris, 1909.

par une haute culture intellectuelle. Ils ont tracé de véritables portraits, que toute la floraison légendaire ultérieure n'a pas réussi à altérer[1].

Or le type de saint dont la *Vie* appartient à l'une des deux dernières catégories est tout à fait général dans l'hagiographie la plus ancienne. Et, qui plus est, les traits caractéristiques de ce type l'emportent sur ceux du type héroïque traditionnel chez les saints mêmes, qui doivent aux héros une partie de leur légende.

Est-ce à dire que les saints ne sont des héros qu'en Irlande ? On verra seulement qu'ils sont des héros à caractère théologique et moral. Ils représentent la tradition de l'Église en opposition avec la tradition populaire épique.

Les saints sont des héros dont la représentation a une base théologique et morale. — L'œuvre des hagiographes est tout entière conçue dans un esprit d'apologie et d'édification.

En effet, il s'agit pour eux avant tout de démontrer la supériorité des valeurs religieuses et morales chrétiennes par l'exemple vivant du saint. Il faut par conséquent que celui-ci soit un représentant typique des valeurs en question.

Les *Vies* authentiques elles-mêmes ne font pas exception à la règle. Pour mériter l'entière confiance de l'historien, elles n'en sont pas moins des panégyriques, des écrits laudatifs, dont le héros est présenté comme modèle.

Presque toujours l'auteur commence par s'excuser de l'audace qui le pousse à attaquer un sujet au-dessus de son entendement. Mais il espère contribuer à l'édification de son prochain et bien mériter de Dieu et du saint en préser-

1. Analyse dans Bernouilli, *Die Heiligen der Merowinger*, l. I, 1re partie.

vant de l'oubli les faits qu'ils connaît. Après quoi il dispose son œuvre comme pour la démonstration d'une thèse, de manière à bien mettre en évidence la grandeur insigne de son saint. Ainsi, dans la *Vie* de saint Martin par Sulpice Sévère, un modèle du genre, les faits sont réunis dans des rubriques spéciales, dont chacune illustre les vertus et les mérites du saint dans un domaine de son activité bienfaisante. Eugipius s'efforce surtout de glorifier les facultés prophétiques de saint Sévérin. Dans sa *Vie* anonyme saint Fulgence de Ruspe n'est qu'un ascète et un défenseur obstiné de la foi contre la persécution arienne[1].

Quand aux causes et aux effets moraux des actes, à leur origine profonde, à la chronologie, en un mot quant à la recherche de tout ce qui constitue la vérité historique, les auteurs des *Vies* en question n'en ont aucun souci. Leurs personnages se meuvent dans une atmosphère à part. Ils n'ont ni faiblesses, ni défaillances, ou plutôt, s'ils en ont parfois, ce n'est que pour en triompher et grandir d'autant en vertu. Leur attitude est toujours et partout celle de grands hommes qui accomplissent des actions d'éclat.

C'est donc parmi les héros historiques qu'il faut classer ces saints. Leurs *Vies* méritent sans doute le titre de biographies, mais seulement de biographies de « grands hommes », dans le genre de Plutarque. Ce sont des œuvres qui tiennent de la littérature héroïque au moins autant que de l'histoire.

Les saints sont des héros littéraires. — Quant aux saints dont les *Vies* sont fictives en partie ou en totalité, ils sont de purs héros de romans édifiants.

1. Cf. Bernouilli, *op. cit.*, p. 6 ss., p. 27 ss., p. 47 ss. ; Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 68 ss., p. 77 s.

Leur unique raison d'être est d'accomplir des actions dont l'éclat ajoute au prestige de la Foi et rejette dans l'ombre tous les héros anciens et même les autres saints. Dans leurs *Vies* ce ne sont que tourments atroces, mortifications invraisemblables, tentations continuelles. Deux martyrs sont torturés pendant sept ans de suite, sans répit[1]. Saint Siméon vit sur le faîte d'une colonne[2]. Les vierges défendent leur chasteté contre les attaques les plus brutales et contre des embûches réellement diaboliques[3]. Les ennemis des saints sont eux-mêmes touchés par tant de constance et ils se convertissent, sinon ils meurent victimes de leur propre obstination.

Le but évident de toute cette littérature est l'édification. Et comme il s'agit d'un grand public, en majorité populaire, l'hagiographie use des mêmes procédés que la littérature populaire de tous les temps. L'auteur n'a pas besoin de se mettre en mal d'invention : son plus sûr moyen de succès est de surenchérir sur ces prédécesseurs. Aussi les situations outrées, la répétition des épisodes à effet, la peinture sommaire des caractères sont des traits communs à toutes ces *Vies* de saints. Pour le reste, celles-ci se réduisent à une suite d'incidents thématiques, pillés un peu partout, dans les *Vies* antérieures des autres saints[4], dans la littérature classique. Dans ce cadre se meuvent les saints qui se ressemblent tous, autant qu'ils ressemblent peu à des hommes vivants. Ils ne sont que des valeurs incarnées.

Ainsi l'hagiographie a fini par prendre dans la vie intel-

1. *Acta S. Clementis Ancyrani* dans *Acta SS. Ianuarii*. II, p. 460 ss.

2. *Acta SS. Jan.*, I, p. 265 s. ; *Maii*, V, p. 322 s. ; *Julii*, VI, p. 310.

3. Cf. *Acta SS. Apr.*, III, p. 574 ; *Maii*, I, p. 381 ; Ambroise dans Migne *PL.*, XVI, p. 211 s.

4. Ainsi les *Vies* latines de saint Procope reproduisent l'histoire de la conversion de saint Paul sur le chemin de Damas, *Acta SS. Julii*, II, p. 556 s. Autres exemples dans Delehaye, *op. cit.*, p. 103 ss., 114 s.

lectuelle des sociétés chrétiennes une place analogue à celle qui revenait autrefois à l'épopée. L'analogie est même plus étroite : l'hagiographie a comme l'épopée une tendance à la formation de cycles. Seulement, tandis que la poésie épique est l'expression immédiate d'une certaine société, l'hagiographie a un caractère universaliste. Œuvre d'hommes d'Église, surtout de moines, qui vivent d'une vie différente de celle du commun des fidèles, elle n'a pas subi le contre-coup des variations de l'imagination collectives au même degré que la production épique. Dès l'origine elle est une littérature écrite, et ses schémas sont fixés non par la tradition d'un groupe donné, mais par la tradition de l'Église universelle. C'est que les hagiographes ne visent pas seulement à l'édification des fidèles d'un certain saint. Ils se préoccupent aussi de justifier son culte aux yeux de l'Église universelle et de le propager [1]. Leurs œuvres ne s'adressent pas à des auditeurs connus de l'auteur. Elles sont destinées à être lues et expliquées devant un public souvent lointain. Les modifications qui y sont introduites, ne dépendent pas de l'approbation ou de la désapprobation de l'auditoire, mais du développement de la littérature ecclésiastique universelle. En un mot l'hagiographe, le caractère sacré de son œuvre mis à part, ressemble plus à l'homme de lettres actuel qui écrit pour le peuple, qu'au poète épique, ou au conteur issu du peuple. Les *Vies* de saints ne sont pas les chansons de gestes de la chrétienté antique. Elles en sont le roman feuilleton.

Le caractère héroïque des saints est déterminé par les conditions sociales dans lesquelles s'est développée

1. C'est ce qu'a très bien vu M. van Gennep, *La Formation des légendes*, Paris, *s. d.*, p. 128.

LEUR LÉGENDE. — Il n'en pouvait être autrement étant donné l'état social général du monde gréco-romain.

L'épopée y était depuis longtemps une chose morte, au moins en tant qu'expression immédiate des classes représentatives de la société. Ce n'étaient plus que récits canoniques sur lesquels s'exerçaient les commentateurs et qu'on enseignait à la jeunesse, mais que l'activité imaginative de la société avait abandonnés. Aux profondes modifications qu'avaient subies les sociétés antiques répondait une littérature nouvelle, qui d'abord, dans les villes grecques, avait mis au premier rang de ses préoccupations l'homme individualisé, ses passions et son caractère, les grands problèmes philosophiques, moraux et sociaux. Puis, en même temps que s'élargit le cercle des relations sociales possibles de l'individu, qui finissent par embrasser tout le monde antique, à mesure que la civilisation hellénique, puis gréco-romaine devient une civilisation par excellence internationale, des genres nouveaux arrivent à leur plein développement. D'une part la littérature religieuse, inspirée par la vie des sectes et le foisonnement des cultes, de de l'autre le roman populaire, surtout le roman d'aventures. Un bon exemple de cette littérature, ce sont les *Métamorphoses* d'Apulée — ce livre imité d'un original grec par un Latin d'Afrique, dont l'action se déroule en Thessalie à travers une série d'aventures extraordinaires pour finir en un édifiant récit d'initiation aux mystères d'Isis.

C'est de cette littérature que procède l'hagiographie chrétienne.

Seul l'internationalisme de la culture littéraire classique a rendu possible l'éclosion de ces écrits dépourvus de toute couleur ethnique.

Les prototypes des œuvres hagiographiques abondent dans les littératures classiques. Nous avons déjà parlé de

Plutarque à propos de certaines *Vies* de saints. L'Empire a été très fertile en sectes de toute sorte, philosophiques et mystiques, sectes qui avaient leurs héros et qui leur ont consacré nombre d'écrits apologétiques. On peut citer les récits relatifs à Apollonius de Tyane comme exemple. Le christianisme n'était au début qu'une de ces sectes, pareille aux autres et non la plus ancienne[1]. Il leur a emprunté leurs modes de polémique et de propagande.

Enfin la forme des écrits hagiographiques, les procédés de leurs auteurs, sont déterminés par la littérature classique. Les hagiographes sont élèves des rhéteurs. Ils leurs ont emprunté leurs métaphores, leurs artifices de style. La préoccupation constante des hagiographes est un beau style, digne du sujet traité. S'ils déclarent souvent que celui-ci dépasse leur entendement, c'est qu'ils ne se croient pas assez bons stylistes.

Ainsi le côté esthétique des plus anciennes œuvres hagiographiques est conforme aux traditions littéraires du public auquel elles étaient destinées. On peut en dire autant des valeurs morales et sociales que réalisent les saints.

Les lecteurs des légendes hagiographiques se recrutent avant tout dans la population urbaine, la première qui eût été christianisée. Cette population s'oppose par ses croyances religieuses aux *pagani*, et, par ses tendances à une autonomie municipale plus grande, elle s'oppose aux velléités centralisatrices de l'État. On sait, en effet, que l'Empire à son déclin faisait très peu pour les villes autonomes, qu'il était toujours prêt à les sacrifier à sa haute politique, tandis qu'il augmentait continuellement leurs charges.

D'autre part, la population des villes représentait la civilisation classique en face des envahisseurs barbares et la

1. Cf. à ce sujet Cumont, *Les Religions orientales*, Paris, 1909, p. x, p. 128.

lutte entre les deux cultures remplit toute l'histoire des invasions.

Aussi voyons-nous apparaître dans les légendes hagiographiques un type de saint qui est un héros de la population urbaine romaine. Ce saint est, en règle générale, un des premiers évêques de la ville. Il lutte âprement contre le paganisme des populations rurales. Il est tourmenté par elles et finit par les convertir. Nous le voyons en instances auprès du préfet pour les intérêts de sa ville. Il sollicite l'aide de l'État, il demande des garnisons, il obtient des remises d'impôts. Souvent il les paye sur les ressources de l'Église. Et lorsque le comte barbare a remplacé le fonctionnaire impérial, c'est encore l'évêque qui s'interpose entre lui et la population, et qui défend avec courage la cause de la civilisation romaine contre les menaces continuelles d'anéantissement. Les évêques ont été réellement les protecteurs et les défenseurs des cités, et leurs représentants attitrés. Aussi les cités en ont-elles fait leurs saints préférés[1].

Ainsi, comme en Irlande, les saints de la Gaule et d'ailleurs sont des héros dont la représentation dérive directement des conditions sociales dans lesquelles a fleuri leur légende.

LES TYPES DES HÉROS ET DES SAINTS REFLÈTENT UN ÉTAT SOCIAL DÉTERMINÉ. — La notion théologique, sur laquelle est fondé le culte des saints, est elle-même déterminée par le caractère qu'ont eu les premières communautés chrétiennes, en tant que groupes sociaux.

La notion en question est celle d'un homme par l'intermédiaire duquel se réalise la communion du Christ triom-

1. Tels sont, par exemple, les saints Martin de Tours, Épiphane, Ambroise de Milan, Césaire d'Arles, Germain l'Auxerrois.

phant et de l'Église, d'un homme qui règne *una cum Christo*, tout en restant membre de sa communauté. Il est un de ceux, sur lesquels le Seigneur fonde son Royaume prochain.

Or, les premières communautés chrétiennes sont de petits groupes d'exaltés, groupes à peu près amorphes, mais très unis dans un même effort, qui est justement la réalisation du Royaume de Dieu. Ces communautés sont noyées dans un milieu hostile ou qui les ignore. La proclamation publique de l'idéal commun apparaît dans ces conditions comme un pas vers sa réalisation, et l'homme qui a eu le courage de faire cette proclamation devient nécessairement un triomphateur.

La chose est si vraie que nous observons le même phénomène dans tous les groupements analogues, qu'ils soient ou non mystiques et religieux, pourvu qu'ils soient peu nombreux, en opposition morale avec leur milieu et dominés par l'idée d'un nouvel ordre social à établir à bref délai. Les anarchistes qui glorifient la mémoire des fauteurs d'attentats contre la sécurité publique ne se réjouissent pas seulement de la destruction de quelques bourgeois. Ils vénèrent l'homme qui a rendu un témoignage éclatant de sa foi sociale et politique.

Aussi le culte des saints a-t-il commencé par celui des martyrs, qui sont des témoins. Pour conquérir la palme du martyre point n'est nécessaire de mourir, ni même de souffrir pour le Christ. Il suffit d'avoir été appelé au tribunal et d'y affirmer sa foi avec courage [1].

Le culte rendu aux martyrs s'est étendu plus tard aux vierges, aux ascètes et aux moines. C'est que, à mesure que le christianisme se répandait, la communauté primitive

1. Cf. Lucius, *op. cit.*, p. 63 s.

perdait de son caractère de secte, vivant uniquement pour la réalisation d'un rêve mystique. Le christianisme, étant devenu la religion de la société entière, s'était forcément adapté aux nécessités de la vie sociale — il s'était sécularisé, pour ainsi dire. Mais le contre-coup de cette sécularisation fut une réaction des éléments plus exaltés parmi les chrétiens, de ceux qui voulaient garder la tradition intacte et travailler comme autrefois à réaliser le Royaume de Dieu. Ne pouvant le faire au sein de la société chrétienne, ils le firent en dehors d'elle. C'est ainsi que naquit la doctrine de la sainteté par renoncement au monde, même au monde chrétien, et par la retraite dans la paix du Seigneur, doctrine qui eut pour suite l'éclosion de l'ascétisme et du monachisme.

D'autre part l'extension de la communauté chrétienne eut pour résultat l'éclosion du culte des évêques qui n'est autre chose qu'un culte de magistrats sacrés, représentants de la cité chrétienne.

Les divers types de saints reflètent donc autant d'états sociaux divers. Ils incarnent l'idéal qui répond à chacun de ceux-ci.

Nous pouvons sans nous tromper étendre cette conclusion à tous les héros. En effet, malgré l'inconnu qui entoure dans la plupart des cas l'éclosion de leurs cultes et de leurs légendes, nous pouvons facilement constater que le type aristocratique et guerrier du héros homérique, par exemple, répond logiquement à la société de l'Iliade, société composée de petits groupes presque entièrement indépendants, guidés par une puissante aristocratie belliqueuse. L'Odyssée nous laisse entrevoir les débuts de la thalassocratie grecque, en même temps qu'elle glorifie Ulysse, le héros navigateur, pirate et menteur, cet idéal des négociants maritimes antiques. Pareillement la société féo-

dale avec sa chevalerie constituée a seule pu donner naissance au type du preux, tel que le célèbre l'épopée carolingienne.

Certes, le type du héros n'est pas toujours adéquat à l'état social du groupe, au moment même où celui-ci institue son culte. Les cités grecques de l'époque historique élèvent des sanctuaires aux héros de l'âge épique, les chrétiens actuels vont choisir les patrons de leurs nouvelles églises parmi les martyrs, et les bienheureux nouveaux sont classés dans une des anciennes rubriques du martyrologe, parmi les martyrs, les confesseurs ou les vierges. Mais ce sont là des phénomènes, qui s'expliquent aisément, par le fait, qu'une certaine représentation une fois élaborée, devient classique et tend à se perpétuer indépendamment des vicissitudes de l'histoire. La raison des variétés entre les types héroïques n'en est pas moins dans le caractère des groupes qui les ont conçus à l'origine.

La représentation du héros d'un groupe social reflète le lien constitutif de ce groupe. — I. *Les héros nationaux.* — Quant à la représentation du héros particulier à un certain groupe, elle reflète immédiatement le sentiment qu'a celui-ci de son lien social fondamental.

Nous avons défini saint Patrick comme héros national irlandais. Aucun héros de l'antiquité, aucun autre saint du haut moyen-âge ne présente le même caractère au même degré d'intensité. Le culte national de saint Georges en Angleterre est postérieur aux Croisades. En France la série des héros nationaux commence par saint Michel, défenseur du Mont contre les Anglais, mais dont le culte ne parvient pas à devenir vraiment général. La vénération de Jeanne d'Arc n'a atteint son plein développement qu'au XIXe siècle. En général, c'est seulement aux temps modernes

que commence la glorification des héros qui sont de purs héros nationaux, comme ceux d'Italie, des guerres pour l'indépendance allemande, des patriotes américains, polonais ou hongrois, tels que Körner, Bismarck, Garibaldi, Lincoln ou Kosciuszko.

C'est que la formation des nations dans le sens actuel du mot est un phénomène récent. C'est seulement aux temps modernes, que surgit dans les masses la notion d'un lien, qui les unit et qui est qualitativement différent de l'État, des liens dynastiques, même des liens territoriaux ou linguistiques. Le lien qui unit les membres d'une nation peut trouver son expression dans la communauté de langue, comme c'est le cas pour les nationalités slaves actuelles, de territoire, comme en Amérique, d'institutions politiques, comme en Suisse, ou bien de religion, comme chez les Juifs. Il ne s'y identifie pas en dernière analyse. Ce ne sont que des facteurs du développement national — encore faut-il qu'ils agissent longtemps pour transformer en nation un ensemble de groupes territoriaux ou familiaux. Le processus qui devait y aboutir ne commence dans la plupart des pays d'Europe que vers la fin du Moyen-Age et n'atteint son plein développement qu'à partir de la Révolution française. L'Irlande a devancé sous ce rapport de plusieurs siècles le reste de l'Europe.

II. *Les héros des États*. — C'est un lien politique, celui de l'État, qui apparaît à la place du lien national avant la formation de celui-ci.

Aussi toute une série de héros sont-ils des patrons d'États, des personnifications de l'idée d'État. Les exemples de rois canonisés et vénérés comme patrons sont innombrables. Beaucoup ont été les fondateurs ou les principaux ouvriers de la puissance politique de leurs peuples, comme saint Étienne patron de la Hongrie, saint Édouard le Con-

fesseur, saint Olaf de Norvège, saint Vladimir, duc de Kiev. Dans l'antiquité païenne nous avons des héros particuliers à chaque formation politique, depuis les cités et leurs colonies, jusqu'à l'Empire, personnifié par les empereurs divinisés.

Sous le régime féodal, dans lequel le lien de dépendance politique vis-à-vis de l'État a la forme d'un lien d'interdépendance personnelle entre les vassaux et le suzerain, c'est le patron de celui-ci qui devient le patron de l'État. Il est en quelque sorte un suzerain spirituel. Le serment de vassalité envers la compagnie suzeraine de Gênes comportait au XIIe siècle une promesse de fidélité envers saint Sirus, patron de la ville. En France, saint Denis, patron de l'Ile-de-France, c'est-à-dire du domaine royal, est devenu le saint tutélaire de l'État capétien, celui dont l'oriflamme menait au combat les troupes de vassaux groupées autour du roi.

III. *Les héros territoriaux et locaux.* — Mais le type de héros-patron le plus répandu depuis les temps classiques est celui du héros territorial, c'est-à-dire, dont la puissance s'étend sur un territoire déterminé.

Dans l'Attique, chaque dême avait son héros tutélaire, qui avait commencé, il est vrai. par être vénéré comme l'ancêtre d'une tribu, mais avait fini par n'être que le patron d'un district. Les cités romaines ont pareillement leurs héros et plus tard, lorsqu'elles deviennent des diocèses, leur évêques patrons, dont la protection s'étend à tous les habitants du territoire.

Le culte de saint Dié dans les Vosges, de saint Séverin en Aquitaine est un culte qui n'appartient en propre à aucun corps politique, ni à aucune race. Sa base est uniquement territoriale. Saint Martin de Tours est également vénéré par tous les habitants de la Gaule, qu'ils soient

Gaulois, Romains ou Francs, indépendamment des divisions politiques et des races. Il n'est le patron ni des Gaulois, ni des royaumes Francs, mais de la Gaule, en tant que territoire[1].

C'est que les sociétés antiques et celles qui se sont développées dans les anciennes provinces romaines sont des sociétés à base territoriale. Certes le lien territorial n'était pas encore devenu le lien social fondamental dans toute la Gaule à l'époque de sa christianisation. Mais il tendait à le devenir irrésistiblement.

Partout où l'organisation sociale est à base de villes et de villages le type général du héros est le héros local. Il suffit de citer comme exemple les héros grecs de l'âge classique. Les héros des plus grands territoires ne sont eux-mêmes qu'une variété des héros locaux. En effet, si leur protection embrasse une grande étendue de pays elle est plus efficace aux alentours de leur sanctuaire. Ainsi la puissance de saint Martin s'exerce dans la Gaule entière, mais il est un lieu où le saint est toujours présent et vraiment tout-puissant. C'est son sanctuaire de Tours[2].

Par contre, là où la société est à base de clans et de familles, comme en Irlande, et là où elle vit disséminée en ne prenant contact qu'à des moments déterminés de l'année, le héros de fête prend le premier rang. Sans doute l'Irlande connaît la notion de héros local. Les mêmes fêtes patronales y sont, comme ailleurs, célébrées dans les mêmes lieux sacrés. Il n'en est pas moins vrai, que dans la représentation du héros irlandais l'idée de temps sacré l'emporte sur celle de lieu sacré, dans une mesure que nous n'obser-

1. Bernouilli, *op. cit.*, 2e partie. Pour la localisation du culte de saint Martin dans les pays de la Loire, cf. Bulliot, *op. cit.*

2. Cf. Bernouilli, *op. cit.*, chap. *Das Reichsheiligtum*, p. 223 ss. Cf. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, I, II, 14.

vons dans aucune des sociétés à base territoriale. La mythologie, l'épopée et les légendes des saints irlandais s'ordonnent sur les fêtes. La localisation y est chose secondaire. C'est que la fête est le seul moment où la société prend conscience de son existence en tant que groupe, et avec autant et plus d'intensité, que le contact entre ses membres est moindre dans les intervalles.

Conclusion. — Nous sommes arrivés à un point où il est possible de préciser ce qui a été dit de la notion de héros au début de ce livre.

Il demeure acquis que le héros est le représentant élu d'un groupe ou d'une chose. On vient de voir qu'il l'est dans un certain sens. Il incarne le principe même de la constitution du groupe. Autant dire que par lui le groupe s'affirme en tant que collectivité humaine, en même temps que le héros représente le droit du groupe sur la chose, dans laquelle celui-ci voit la garantie de sa stabilité. La notion de héros est la résultante d'une suite de jugements synthétiques qui portent d'une part sur la perception qu'a le groupe de sa propre existence en tant que collectivité humaine, de l'autre sur l'expérience de ce qui constitue pour lui la valeur sociale fondamentale.

En disant de saint Patrick qu'il est un héros national nous avons établi un principe de classification des héros. En effet, les héros doivent être distingués les uns des autres suivant la nature du lien qui unit les membres du groupe.

APPENDICE

LA QUESTION DU TOTÉMISME IRLANDAIS

L'hypothèse d'un totémisme celtique, et plus particulièrement góidélique, a été émise, et le fait est que l'organisation de la société irlandaise y fait penser. En effet, le totémisme est une religion de clans. Il consiste dans le culte d'espèces animales déterminées, que ces clans considèrent comme parentes et dont ils portent le nom, ou bien en emploient l'effigie comme blason [1].

A première vue, cette hypothèse paraît corroborée par les faits.

Ce sont d'abord deux passages des légendes épiques. L'un dit qu'il était interdit à Cúchulainn de manger du chien, c'est-à-dire, de manger un animal qui est son homonyme, en irlandais *cú* [2]. Dans l'autre le jeune roi

1. Cf. Salomon Reinach dans *Rev. celtique*, XXI, *Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes*. Whitley Stokes, qui a publié les deux textes épiques cités plus loin, les signale comme dénonçant l'existence de cultes totémiques. — M. Conrady, *Geschichte der Clanvervassung in den schottischen Hochlanden*, Leipzig, 1898, signale les tatouages des guerriers irlandais qui envahissaient la Bretagne romaine. Le nom des Pictes, dit-il encore, veut dire *peints* ou bien *tatoués*. Les clans écossais portent des figurations d'animaux comme emblèmes dans leurs blasons et quelques-uns ont des noms gentilices qui sont formés à l'aide de noms d'espèces animales. L'auteur croit pouvoir en conclure à l'existence du totémisme chez les Góidels. Cf. plus loin, p. 333 n.

2. *Cúchulainn's Death*, éd. Whitley Stokes, dans *Rev. Celtique*, III, p. 176. — Le nom *Cú-chulainn* signifie « chien de Culann ». C'est un surnom : le héros s'appelait en réalité *Setanta*. Enfant encore il mit en pièces un chien très féroce qui appartenait au forgeron épique Culann.

Conaire Mór se voit interdire de donner la chasse à une bande d'oiseaux, dont le chef révèle au héros qu'il est son père [1].

Mais Cúchulainn est un héros exceptionnel. C'est le fils d'un dieu, presque un dieu lui-même. Les interdictions qui pèsent sur lui ne peuvent être considérées comme normales. Quant au second texte il suffit d'observer qu'il s'agit d'oiseaux des *sídh*, tels qu'on en rencontre un peu partout dans les contes irlandais, et, bien que leur roi soit le grand-père de Conaire, rien ne permet d'affirmer que ces oiseaux aient été d'une espèce particulière apparentée au clan du héros.

Il y a bien un fait plus démonstratif que ceux-ci. Les Clann Coneely du Iar-Connaught ont un nom qui signifie « phoque » (*coneely*). Ils ne peuvent pas manger de la viande de phoques, parce que leurs ancêtres ont été jadis métamorphosés en phoques, de sorte qu'en en mangeant les membres de cette famille risqueraient de manger leurs propres aïeux [2].

Le totémisme survit même dans le culte des saints, dans la même région. Les habitants du village de Claddagh, en Galway, qui sont tous parents, connaissent un *tabou* du renard. S'ils en voient un, ils ne peuvent aller à la pêche. Or, leur patron, saint Mac Dara, a pour prénom *Sinach*, c'est-à dire, renard [3].

Mais d'abord on ne sait pas si ces faits sont anciens ou

et comme ce chien valait une armée, le héros dédommagea Culann en lui promettant de le défendre, comme le faisait le chien. C'est pourquoi on appela Setanta Cúchulainn. Cf. *Táin Bó Cúalnge, Macgnimrada*, p. 125 s., 192 s.

1. *Togail Bruidne Dá Derga* or *The Destruction of Dá Derga's Hostel*, *loc. cit.*, p. 20 et p. 24.

2. O'Flaherty, *Iar-Connacht*, éd. James Hardiman (*Irish Archæological Society*) Dublin, p. 27 et p. 95. Cf. Gomme, *Folk-Lore as a historical science*, p. 280 ss.

3. Gomme, *op. cit.*, p. 279 s.

bien s'il ne s'agit que de phénomènes secondaires, car l'un est consigné dans une description du Iar-Connaught, qui a été composée au XVII[e] siècle on ne sait d'après quelles sources, et l'autre n'est connu que par les recherches des folkloristes modernes. Et, même s'il s'agit ici réellement d'un totémisme primitif, on ne saurait tirer de ce fait une conclusion générale, car la population du Connaught paraît être en grande partie d'une autre origine ethnique que le reste de l'Irlande. C'est dans cette province que survécurent les descendants des races qui avaient occupé l'île avant la venue des Gôidels.

En somme il peut y avoir eu des totems en Irlande. Il n'en subsiste point de traces certaines[1].

1. Les exemples d'emblèmes animaux, que signale M. Conrady dans les blasons des clans écossais, ne sont pas plus probants. On ne sait rien ni de leur antiquité, ni de leur origine soi-disant totémique. Le Clan Campbell, par exemple, a un sanglier dans son blason. Suivant la légende, l'ancêtre des Campbell, Diarmaid húa Duibhne, a été déchiré par un sanglier, qui était lui-même l'incarnation d'un héros (ou d'un dieu) tué par Diarmaid. Ce n'est pas là une légende totémique. A ce compte on pourrait voir des survivances du totémisme dans les armoiries de plus d'une famille noble du Continent. — Quant aux noms des clans, ils ne signifient pas non plus grand'chose par eux-mêmes. Les *Mac Mathgamain* (act. *Mac-Mahon*) d'Irlande sont par exemple les *Fils de l'Ourson*. Les *Bjœrnson* de Norvège sont *Fils de l'Ours*. Prétendra-t-on que les uns et les autres sont issus de clans totémiques de l'ours ? De toutes les hypothèses, qui ont été émises et qui concernent l'existence du totémisme celtique, une seule paraît solidement étayée. C'est celle, que M. Salomon Reinach a formulée au sujet de l'ours de Berne. Cf. *Survivances du totémisme*, *loc. cit.*, p. 288 ss.

INDEX ALPHABÉTIQUE

(Les chiffres en caractères gras renvoient aux notes des pages. Les noms propres topographiques sont précédés d'un astérisque.)

Textes littéraires Irlandais analysés.

Thèmes légendaires.

LISTE DES AUTEURS ET ANONYMES CITÉS

Acta Sanctorum publiés par les Bollandistes.
Adamnan.
Ahnrich, cf. Lucius.
Allen.
Ambroise de Milan.
Ancient Laws of Ireland
Andler.
Annals : Fragmentary, cf. O'Grady ; — *of Tigernach*, cf. Stokes, Whitley ; — *of Ulster*, cf. W. Hennessy et Mac Carthy.
Annales Cambriæ.
Annales des Quatre-Maîtres.
Antiphonarium Benchorense.
Apollonius de Rhodes.
Apulée.
Arbois (d') de Jubainville.
Archiv für Celtische Lexikographie.
Atkinson, Robert.
— et J.-H. Bernard.

Barry, Albert.
Barsanti, Ottavio.
Bède le Vénérable.
Bernard, cf. Atkinson.
Bernouilli, Carl Albert.
Bertrand, Alexandre.
Besse, Dom.
Boisacq.
Borlase, W.-Copeland.
Boucharlat.
Bulliot.
Bury, J.-B.

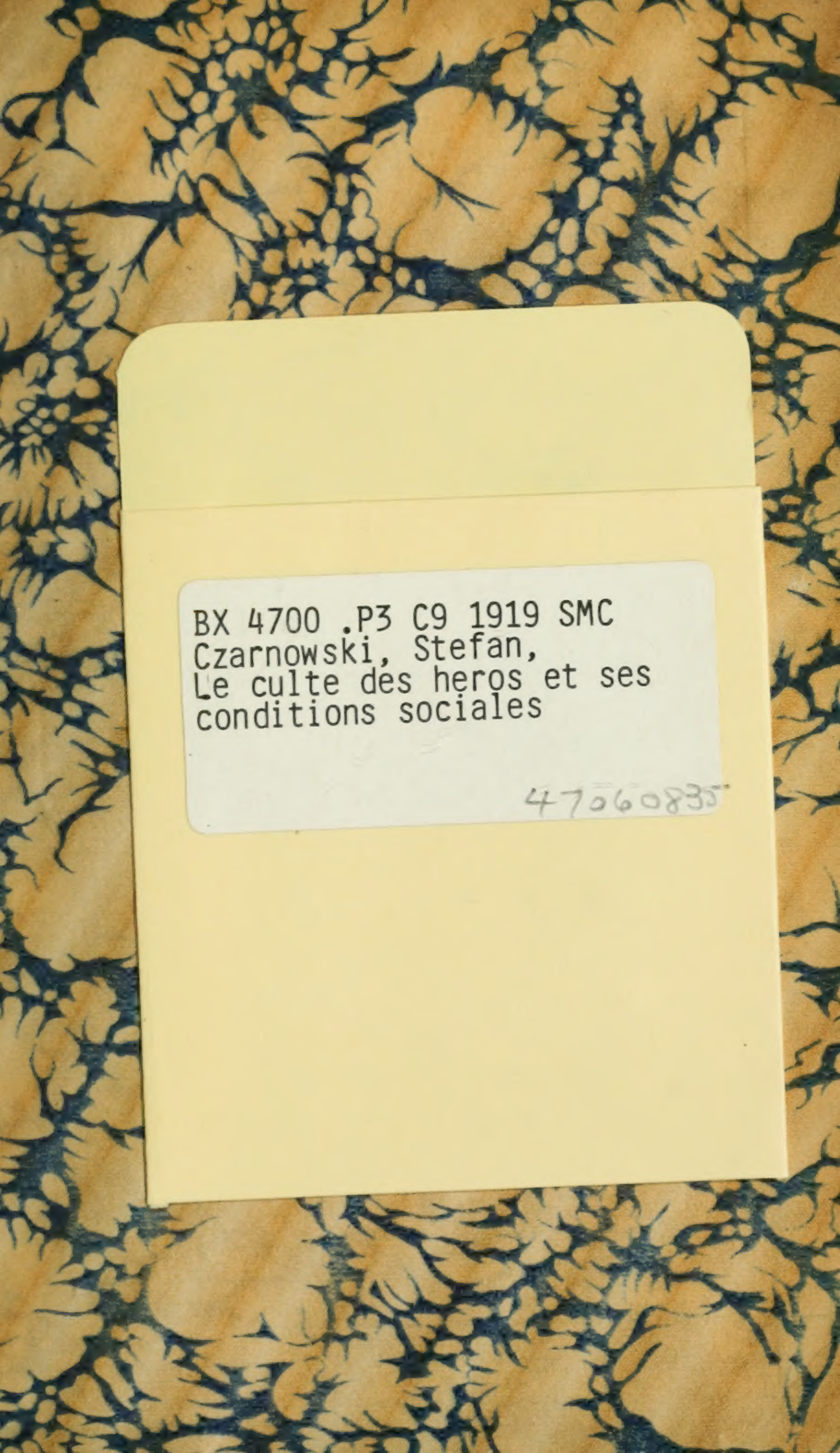
Calendar of State Papers relating to Ireland, Charter Rolls.
Carmichael.
Cassien.
Cathcart, William.
Celse, cf. Origène.
Cennfaeladh le Savant.
César.
Chronicon Scotorum, cf. Hennessy.
Cicéron.
Cinaed húa Artacain.
Colgan, Joseph, cf. *Index général.*
Conellan, Owen.
Conrady.
Constantíus de Lyon.
Corpus Inscriptionum Graecarum.
Cotadh Gaedhel re Gallaibh.
Cuan húa Lochain.
Cumont, Frantz.
Curtius.

Dante (le —).
Decharme.
Delehaye.
Démosthène.
Dill.
Diodore de Sicile.
Diogène Laërce.
Dorban.
Dottin.
Duveau, Louis.

Ebert.
Ebrard.
Eckleben, Selmar.
Ennodius.
Eochaidh húa Flainn.
Eschyle.
Eucherius.

TABLE DES MATIÈRES




BX 4700 .P3 C9 1919 SMC
Czarnowski, Stefan,
Le culte des heros et ses
conditions sociales
47060835

